VERBUM CARO
VOLUME X (N° 39)

MARIAGE ET DIVORCE

*Conférence donnée par l'*archevêque de Cantorbéry *sur l'attitude de l'Eglise d'Angleterre à l'égard de quelques problèmes concernant le mariage et le divorce* [1].

I. Le mariage a toujours présenté et présentera toujours des problèmes compliqués et difficiles à la fois à l'Eglise et à l'Etat, car il touche à une foule d'aspects différents de la vie de l'homme. Il est avant tout une affaire profondément personnelle et pourtant il concerne de très près le bien-être social; il soulève de nombreux problèmes d'ordre moral et comporte des questions complexes d'ordre juridique; dans le mariage enfin, tous les principes religieux de haute importance sont en jeu. Touchant de si près à la vie personnelle, religieuse et sociale de l'homme, le mariage ne peut que soulever des problèmes d'une importance capitale et très complexes.

Mon intention est d'apporter ici avec le plus de clarté possible les questions essentielles relatives au mariage, sans chercher à les examiner dans le détail ni à les justifier, et sans m'arrêter aux problèmes connexes.

II. Il faut commencer par se demander ce qui constitue le mariage, mais il n'est pas du tout facile de répondre à cette question élémentaire. L'Eglise et l'Etat ont chacun leurs propres exigences; celles-ci peuvent grandement varier de l'un à l'autre, ou d Eglise à Eglise, ou encore d'Etat à Etat. Heureusement (et grâce à une collaboration séculaire entre l'Eglise et l'Etat dans le Royaume Uni), il n'y a pas de conflits entre les exigences fondamentales de l'Eglise d'Angleterre et celles de la Loi civile.

Prenons donc l'exemple de M. A. et de Mlle B. L'un et l'autre sont célibataires. Ils se marient. Que le mariage ait été célébré à l'Eglise ou devant l'officier d'état civil, sa validité est reconnue par l Eglise et par l'Etat. M. A. et Mlle B. sont maintenant M. et Mme A.

Je suis obligé ici de laisser de côté une foule de questions. Je n'en retiens qu'une. Pour que le mariage soit un vrai mariage, l'Eglise exige l'intention d'une union à vie, comme cela ressort clairement de la liturgie du mariage. Nous sommes en droit de nous demander si cette intention existe dans les mariages civils. Relevons que tout récemment l'officier d'état civil général a fait savoir à tous ceux qui se marient civilement que la loi anglaise, même si elle envisage le divorce, ne reconnaît qu'un seul mariage, le mariage pour la vie. La loi ne conçoit pas la possibilité d'un mariage célébré sans cette intention. Il est possible que dans certains cas, cette intention fasse défaut, mais l'Eglise est en droit d'admettre que les conjoints pensent réellement ce qu'ils professent publiquement en se mariant devant la loi anglaise.

[1] Nous publions ce texte avec la permission spéciale de l'archevêque de Cantorbéry, et l'autorisation de la *S.P.C.K. House*. On peut obtenir des *tirés à part*, en Suisse : pasteur Jomini, Le Sentier, Vaud; en France : Taizé, Cormatin (S. et L.).

Cette situation n'est pas sans danger, surtout de nos jours où la notion du mariage est de plus en plus dépréciée. On peut imaginer une situation qui amènerait l'Eglise à ne plus pouvoir reconnaître le mariage civil pour les actes religieux et à ne reconnaître pour valides que les mariages célébrés à l'Eglise; cette situation qui soulèverait des problèmes très sérieux doit être évitée, si possible.

Revenons à M. et Mme A. Nous nous demandons quelle est la vraie nature du mariage qu'ils ont contracté. Que s'est-il passé pour eux ?

III. On pourrait répondre qu'ils ont simplement passé un contrat légal, valable aussi longtemps, mais seulement aussi longtemps que les deux parties en respectent les clauses. Si l'une des parties viole le contrat, l'autre peut demander ou le respect du contrat ou sa rupture moyennant compensation. Si le mariage n'est qu'un contrat légal, on ne peut que difficilement s'empêcher d'arriver à la conclusion qu'il peut être rompu librement par l'accord mutuel des parties contractantes.

Mais cette conclusion n'est pas reconnue par la loi. Et en fait toutes sortes de considérations religieuses, sociales et morales s'y opposent. Cette théorie du contrat modifierait toute notre conception du mariage, telle que nous l'avons reçue, et lui substituerait une conception contraire aux sentiments humains les plus profonds. Elle subordonne en effet la notion d'un foyer stable et les intérêts des enfants au choix arbitraire des parents. En réduisant le statut du foyer et de la famille à un contrat, que l'on peut résilier à volonté, on ruine la société et on supprime toute sa conscience morale. Cette théorie est incompatible avec la religion. Car si le mariage est *essentiellement* une affaire légale et si l'union pour la vie n'est qu'un désir, la possibilité du divorce par consentement mutuel ou sur demande de l'une des deux parties en est la conséquence toute logique.

IV. Venons à ce que dit Jésus-Christ du mariage. Pour les chrétiens la question est évidemment d'une importance décisive, dans la mesure où nous pouvons être certains de son enseignement. La commission royale, qui a siégé de 1901 à 1912, dit dans son rapport que tous ses membres étaient unanimes à reconnaître que le Christ a voulu proclamer le grand principe de l'indissolubilité du mariage. Mais, poursuit le rapport, « il y a une profonde divergence quant à savoir si, dans la pensée du Christ, cet idéal exclut ou non certaines exceptions ». Je reviendrai plus tard sur ce point.

Relevons pour l'instant que tout le monde reconnaît que « l'idéal ou principe du mariage monogamique et pour la vie est au-dessus de toute discussion ».

Il est cependant nécessaire de préciser le sens du terme « idéal » utilisé ici. Il faut relever que le Christ a parlé avec beaucoup d'insistance de cet « idéal », qu'il ne parlait pas du mariage comme d'un idéal, mais de ce qu'il est en fait, de par sa nature, et que, enfin, lorsqu'il mentionne les concessions de Moïse en matière de divorce, il ne les considère pas comme des échecs empêchant d'atteindre un idéal, mais comme une dégénérescence du mariage tel que Dieu l'a ordonné, dégénérescence due à la dureté du cœur de l'homme.

Accordons maintenant une attention toute particulière à l'insistance extraordinaire avec laquelle le Christ a posé le principe ou la définition du

mariage. Il est en effet de toute importance d'être au clair sur ce point avant de passer à la question de la possibilité d'exceptions.

a) Ecoutons les Evangiles selon saint Matthieu et saint Marc : « Le Créateur, au commencement, fit un homme et une femme; c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme; et les deux ne feront plus qu'une seule chair. Ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que — (non pas *ceux que* mais *ce que*) — Dieu a uni. » Voilà ce qu'est le mariage d'après ces deux Evangiles; il ne s'agit pas d'un « idéal », mais de ce que le mariage est en fait.

b) Mais le Seigneur ne s'est pas borné à poser une définition du mariage, il en a également donné l'application. Il dit (Luc 16. 18) que quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère (c.-à-d. abandonne et viole ce qu'est le mariage); en Marc 10. 11-12, il dit en privé à ses disciples : « Quiconque répudie sa femme pour en épouser une autre commet un adultère envers elle; et si une femme qui a quitté son mari en épouse un autre, elle commet un adultère. »

c) Ce n'est pas tout. Paul aborde cette question dans sa première lettre aux Corinthiens (1 Cor. 7. 10); cette épître est antérieure aux Evangiles et nous montre l'Eglise « en action ». L'apôtre dit pour commencer : « A ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur... » En s'exprimant ainsi l'apôtre se réclame de l'autorité même du Christ, dont il transmet les ordres explicites, ce qu'il ne fait pas plus tard lorsqu'il donne un conseil en son propre nom. « A ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari. Si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Que le mari de son côté ne répudie point sa femme. » Cela est aussi clair que les paroles du Seigneur citées plus haut; le contenu est identique. On peut donc considérer comme certain que tel était l'enseignement du Christ : le mariage *est* une union pour la vie et tout ce qui s'écarte de cette union *est* autre chose. même si par raison de convenance, nous devons l'appeler par le même nom,

d) Jetons maintenant un regard sur l'histoire de l'Eglise ancienne : l'Eglise était, rappelons-le, une toute petite minorité luttant pour son existence. Les Juifs, à l'exception des sectes les plus strictes, pour lesquelles seul l'adultère pouvait être une cause de divorce, accordaient le divorce « pour quelque sujet que ce soit » (Mat. 19. 3) et admettaient le remariage : la mauvaise tenue du ménage ou la préférence pour une autre femme constituaient une raison suffisante de divorce; une femme répudiée pour l'une ou l'autre de ces raisons pouvait se remarier. Les Romains et les Grecs étaient encore plus tolérants : l'un ou l'autre des conjoints pouvait divorcer sous le moindre prétexte et se remarier ensuite.

A ces pratiques sociales quasi universelles, l'Eglise opposa l'exigence nette et précise de l'Evangile d'une part, et d'autre part, la pratique des Eglises pauliniennes et des Eglises judéo-chrétiennes. Elle renversa toute la conception qu'on se faisait alors du mariage, et lui substitua cette notion toute nouvelle : l'union monogamique pour la vie est un devoir envers Dieu; elle imposa cette notion à ses membres et par la suite à tout le monde civilisé. C'est assurément du Seigneur que l'Eglise reçut la force de mener victorieusement le combat. Il ne pouvait en être autrement. Il n'est donc pas étonnant

que l'Eglise d'Occident ait tant insisté sur le caractère indissoluble du mariage. Il est clair que c'est le devoir permanent de l'Eglise de maintenir cette victoire du Christ. Le problème des exceptions dépend totalement de cette considération essentielle.

V. C'est pourtant au problème de la possibilité des exceptions que l'on prête généralement attention. Le divorce est-il possible ? Si oui, à quelles conditions ? Christ posait-il une règle ou un idéal ? Peut-on se remarier après un divorce ? Si le remariage n'est possible qu'à certaines conditions, quelles sont-elles ? On pourrait poser d'autres questions encore, mais je voudrais maintenant faire quelques remarques préliminaires.

a) Ce monde est un monde de péché. C'est le monde qui a crucifié le Christ et qui, pour ainsi dire, est toujours en train de crucifier ses principes. L'Eglise et les chrétiens éprouvent toujours la tension exprimée par l'apôtre dans Romains 7. 22, 23 : « Dans mon être intérieur, je prends plaisir à la loi de Dieu », c.-à-d. à ses principes et à ses idéals, « mais je vois dans mes membres une autre loi qui me rend captif de la loi du péché ». La manière chrétienne d'aborder les problèmes du mariage n'est pas celle de la controverse mais bien plutôt celle qu'indique l'apôtre : « Misérable que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? »

b) L'Eglise doit toujours tenir compte, *d'une manière ou d'une autre*, de la condition pécheresse de ses membres. C'est pourquoi chaque Eglise a sa « discipline du mariage » ou ses règlements. Je ne pense pas que le Christ légiférait, si l'on entend par là qu'il enseignait à l'Eglise une fois pour toutes comment établir une discipline du mariage : il n'a rien dit du tout sur la « bénédiction nuptiale » ni sur « l'admission à la communion ». Je pense que dans ce domaine, comme dans d'autres, il a laissé la liberté à l'Eglise de chercher, sous l'inspiration du Saint-Esprit, quelle est la voie conforme à sa volonté.

c) Le Nouveau Testament lui-même nous donne la preuve de cette liberté de l'Eglise dans les affaires de discipline. Dans le passage de la première aux Corinthiens cité plus haut, saint Paul, après avoir rappelé les paroles du Seigneur, poursuit : « Quant aux autres, ce n'est pas le Seigneur mais moi qui dis. » Il établit ensuite ce que l'on appelle parfois le « privilège paulinien ». Si un conjoint a pour partenaire un païen qui consente à demeurer avec lui, tout est bien; l'un sanctifie l'autre. Mais si le partenaire non chrétien refuse de demeurer au foyer conjugal et veut se séparer, qu'il se sépare, par le divorce vraisemblablement. L'Eglise entend les paroles de l'apôtre en ce sens que le converti est libre de se remarier. « Au reste que chacun agisse conformément à la condition que le Seigneur lui a donnée en partage et dans laquelle Dieu l'a appelé. C'est là ce que je prescris dans toutes les Eglises. »

Il est évident que, dans ce passage, Paul établit une discipline. A-t-il eu raison, a-t-il eu tort, je n'en sais rien. Il n'en reste pas moins que le privilège paulinien a été à l'origine de bien des difficultés. Les instructions de Paul sont claires : dans ces conditions (mariage mixte païen-chrétien), le mariage peut être dissous et un nouveau mariage peut être contracté. Il y a là pour moi la preuve que l'Eglise a toujours eu la possibilité de légiférer et de faire certaines exceptions; seulement elle ne doit pas porter préjudice à la définition du Seigneur relative à la vraie nature du mariage ou la dévaloriser.

d) Certains affirment que le Seigneur lui-même a fait des exceptions. On lit en effet dans l'Evangile selon saint Matthieu (5. 32 et 19. 9) que quiconque répudie sa femme, *sauf pour cause d'inconduite*, l'expose à devenir adultère, et que quiconque répudie sa femme, *sauf pour cause d'inconduite*, et en épouse une autre, commet un adultère. En fait, ces deux passages ne nous apportent aucune indication précise. Leur sens n'est pas clair. Les exégètes tournent la difficulté en affirmant que les termes « sauf pour inconduite » sont une glose très ancienne. Si ces deux passages laissent entendre que celui qui se sépare de son conjoint pour cause d'adultère peut se remarier, on ne peut guère les appliquer de nos jours; il est en effet moralement insatisfaisant d'accorder tant d'importance à l'éventualité d'un seul acte d'adultère et de ne pas tenir compte de tant d'autres raisons entraînant la rupture du mariage. Mais si l'on accepte que l'Eglise ait le droit de légiférer — ce que j'admets — il n'est pas nécessaire d'analyser ces passages en détail, quel que puisse être leur sens. Ils témoignent du fait que l'Eglise a cherché, dès son origine, à légiférer; ils confirment d'autres passages identiques.

VI. Nous arrivons donc à la conclusion que l'Eglise a le droit de légiférer. Mais on peut se demander encore si, en s'écartant de l'union pour la vie telle qu'elle est établie chez Marc, Luc, Paul et même Matthieu, on ne commet pas d'adultère. Comment l'Eglise va-t-elle établir une discipline dans ces conditions sans faire une concession à l'adultère ?

Pour le Seigneur, le mariage est, selon la volonté et l'intention du Créateur, monogamique et pour toute la vie. Tout ce qui est en dessous de cette norme participe au péché. Le Seigneur n'hésite pas à qualifier cette chute d'adultère en la considérant à la lumière de la volonté de Dieu.

Pourtant « l'organisation de la société et la nécessité d'une discipline, même au sein des Eglises, exige de l'homme un effort pour exercer un jugement et une justice relative dans toutes les affaires humaines » [1]. Chercher à établir par le moyen d'une discipline ecclésiastique une justice relative qui tienne compte de l'adultère sans pour autant l'admettre est un devoir nécessaire pour l'Eglise.

Il nous faut donc analyser le terme « adultère » et chercher son sens moral avant de se demander comment la discipline ecclésiastique va traiter de ce problème. Le Seigneur s'est servi de ce terme dans deux sens différents. Il l'utilise pour désigner celui qui se remarie après avoir répudié sa femme. Il dit également que « quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis adultère avec elle en son cœur » (Mat. 5. 28). Telles sont les deux espèces d'adultère; combien nombreux sont ceux qui, sans être coupable du premier, devraient s'accuser du second ! Il existe une autre forme d'adultère, moralement pire que les deux premières : c'est le cas d'un homme (ou d'une femme) qui convoite la femme (ou le mari) de son voisin, porte atteinte au mariage et le viole par l'adultère. Il existe enfin une forme d'adultère à laquelle on fait peut-être moins d'objections d'ordre moral : l'adultère commis dans un second mariage, après un divorce, mariage qui est absolument indépendant de la rupture du premier; il s'agit du cas où, pour ainsi dire, le premier mariage est mort et enterré (le souvenir en est apparemment

[1] C. H. Dodd et Alan Richardson dans *Education for Christian marriage.*

effacé) et où le second mariage apparaît comme une vraie bénédiction pour les deux conjoints et pour les enfants. Il est clair que bien que chacun de ces cas soit (en tant que rupture de fait ou d'intention du lien conjugal) un adultère, ils diffèrent cependant très grandement quant à la réprobation qu'ils attirent. Voici donc le problème : Il n'y a qu'une norme du mariage, celle du Seigneur. L'Eglise doit la maintenir sans fléchir. Il y a aussi plusieurs conditions de péché et différentes espèces d'adultère. Comment l'Eglise va-t-elle établir sa discipline ?

VII. Chaque Eglise a sa discipline, ce qui est pour elle une source de soucis et d'ennuis. Les Eglises orthodoxes (très influencées par l'Empire byzantin) en sont venues à tolérer le divorce pour différentes raisons; entre autres, la trahison, la folie et l'adultère, mais les parties déclarées coupables lors du procès en divorce ne peuvent jamais se remarier.

L'Eglise romaine a un système très compliqué; tandis qu'elle refuse tout remariage après le divorce, elle fait grand cas de la clause de nullité. Un mariage déclaré nul n'a jamais existé et chacun des « conjoints » peut contracter pour la première fois un vrai mariage. Nous admettons aussi certaines des raisons pour lesquelles l'Eglise romaine accorde la nullité, mais pour d'autres, nous estimons qu'il est très difficile de les établir, surtout dans les cas d'absence d'intention et de force majeure. L'Eglise romaine va jusqu'à prétendre qu'un catholique-romain dont le mariage n'a pas été célébré par un prêtre romain, mais, par exemple, par un prêtre anglican, n'est pas marié valablement et que s'il divorce, il peut se marier (pour la première fois d'après cette théorie) dans l'Eglise romaine. Cette position est en contradiction avec l'ancien principe catholique selon lequel ce sont les conjoints et non le prêtre qui font le mariage.

Jusqu'à la Réformation, l'Eglise d'Angleterre, comme le reste de la chrétienté occidentale, ne reconnaissait pas le divorce. Mais jusqu'alors, on trouvait d'innombrables subterfuges médiévaux et chacun, ou presque, pouvait invoquer une raison (degrés de parenté et relations spirituelles des parrains et marraines lors du baptême) qui suffisait à obtenir une déclaration en nullité.

A la Réformation, ces subterfuges permettant d'obtenir la nullité furent abolis, et les motifs de divorce furent réduits au minimum, comme c'est encore le cas en Angleterre. L'Eglise d'Angleterre est donc l'héritière d'une discipline ecclésiastique des plus rigoureuses. Les canons de 1603 ne toléraient aucun divorce sauf *a mensa et toro*, c'est-à-dire la séparation de corps. Il faut insister sur le fait que les canons de 1603 sont encore en vigueur actuellement et qu'ils n'admettent pas le remariage des divorcés. Il a coulé bien de l'eau sous les ponts depuis cette date; mais toutes les innovations introduites depuis l'ont été par l'Etat et non par l'Eglise. Si l'Eglise a dû s'incliner devant certaines situations créées par l'Etat, elle ne les a cependant pas sanctionnées de son autorité. Il est important dans ce qui suit de garder à l'esprit que la loi actuelle de l'Eglise d'Angleterre défend tout mariage après le divorce.

L'Etat a évidemment exercé son influence en Angleterre comme ailleurs en Occident. Jusqu'en 1857, l'Etat, par un acte privé du Parlement, accordait

le divorce avec le droit de se remarier, et l'Eglise ne pouvait pas refuser de bénir un second mariage dans ces conditions. Les divorces par acte privé du Parlement furent peu nombreux. La procédure était très coûteuse. Seul le mari avait le droit d'obtenir justice et seulement en cas d'adultère. On ne compte que 317 divorces par acte privé du Parlement au cours d'une période de 250 à 300 ans. Au cours de cette période, l'Eglise a accepté exceptionnellement de remarier la partie innocente. Mais ce système n'était pas du tout satisfaisant : il fallait ou bien le supprimer ou bien en faire autre chose qu'un privilège de l'aristocratie.

VIII. En 1857, le « *Matrimonial Cause Act* » prit force de loi. Pour la première fois, outre la procédure dont on vient de parler, le divorce devenait possible en Angleterre. Les cours de justice avaient le droit, dans certains cas, d'accorder le divorce avec possibilité de remariage. Immédiatement la question fut soulevée de savoir si l'Eglise accepterait de bénir les mariages tolérés par cet acte. A cette époque, les Synodes qui venaient d'être remis en honneur n'avaient pratiquement aucun pouvoir, de telle sorte que les évêques membres de la Chambre des Lords étaient les seuls porte-parole de l'Eglise devant l'Etat. Le Parlement, faisant preuve d'une certaine compréhension à l'égard du clergé, introduisit dans l'Acte un certain nombre de clauses selon lesquelles aucun ministre ne pouvait être contraint de bénir le mariage d'une personne divorcée à la suite d'un adultère; il n'encourrait aucune peine ou censure s'il mariait ou refusait de marier le conjoint fautif. S'il refusait de bénir le mariage de la partie innocente, il devait tolérer qu'un autre ministre le fasse dans son Eglise. L'évêque Tait de Londres a dit de l'Acte : « Je suis convaincu que le clergé n'aurait pas obtenu ces faveurs si le projet de loi avait été renvoyé au Parlement. » (Cela a été fait depuis 1854.) « Le clergé a obtenu une plus grande concession que celle qu'il espérait en demandant que le refus ou l'acceptation de remarier les divorcés soient laissés à leur choix. » L'archevêque Sumner avait déposé un amendement tendant à exclure la partie fautive de tout remariage religieux, amendement qui fut repoussé. Telle était la situation alors. L'Etat demandait à l'Eglise de remarier les divorcés, qu'ils soient innocents ou non; toutefois il laissait au clergé la possibilité de refuser le remariage d'un divorcé coupable, s'il le voulait. L'Eglise acceptait la situation qui lui était imposée et la considérait comme étant la meilleure qu'elle pût espérer et au moins plus honnête que le système du divorce par Acte privé du Parlement. Une petite minorité cependant fut violemment opposée à cette nouvelle situation.

Notons ici l'étendue de ce problème. Le nombre des divorces depuis 1857 jusqu'à aujourd'hui est frappant :

En 1871, il y eut	190.112	mariages et	171	divorces.
En 1910, il y eut	267.721	mariages et	596	divorces.
En 1920, il y eut	379.982	mariages et	3.090	divorces.
En 1933, il y eut	318.191	mariages et	4.042	divorces.
En 1953, il y eut	344.488	mariages et	30.326	divorces.

Cette augmentation est due à plusieurs causes. La guerre a certainement été une des plus importantes, mais les facilités nouvellement accordées ont également joué leur rôle. En 1937, le « Herbert Act » introduisit de nouvelles

clauses, accordant le divorce pour trois ans d'abandon, pour cruauté, pour cinq ans de folie aussi bien que pour adultère; et le fait qu'on ait accordé de plus en plus de divorces a eu pour conséquence que ceux qui, dans un climat moral plus sain, n'auraient jamais envisagé le divorce, se sont mis à le considérer comme une solution possible, voire acceptable. Je ne cherche pas à déterminer si l'Etat a eu tort ou raison d'accorder ces facilités légales, mais à montrer que c'est l'Etat et non l'Eglise qui a pris ces mesures.

En 1937, comme en 1857, l'Etat admit que le clergé *puisse* refuser mais il fit une nouvelle concession. « Aucun ministre ne peut être contraint de remarier une personne dont le mariage a été dissout *pour une raison ou pour une autre* et dont le conjoint est encore vivant; il ne peut être forcé non plus d'accepter qu'un tel mariage soit célébré dans son église. » L'Etat accorde ainsi à chaque ministre le droit de *refuser* de bénir le mariage d'une personne divorcée dont le conjoint est encore en vie; il rend ainsi la liberté à l'Eglise et à son clergé.

IX. Venons-en maintenant à l'Eglise et notons le cours de sa pensée depuis 1857. Nous avons déjà vu que jusqu'en 1857, il n'y avait pas de remariage après le divorce, sauf dans le cas d'un acte privé du Parlement et qu'en 1857, les responsables de l'Eglise acceptèrent (non sans protester) que le clergé bénisse le remariage de la partie innocente et puisse remarier le conjoint qui a été déclaré coupable par la procédure du divorce.

La conférence de Lambeth de 1888 s'est penchée sur ce problème et a pris les décisions suivantes : *a*) le divorce ne peut être accordé que pour adultère, selon l'interprétation que l'on donnait alors des exceptions de Matthieu; *b*) le remariage du conjoint fautif ne peut être célébré à l'Eglise tant que le conjoint innocent est encore en vie. Cette conférence releva qu'il y a toujours eu dans l'Eglise une divergence quant à la question de savoir si le Seigneur interdisait le remariage de la partie innocente. En 1888, l'opinion anglicane était donc la suivante : la partie fautive doit être exclue de tout remariage religieux et le divorce ne peut être admis qu'en cas d'adultère.

La Conférence de Lambeth de 1908 reprit à son compte la résolution de 1888, mais elle ajouta qu'il était indésirable que la partie *innocente* puisse se remarier avec la bénédiction de l'Eglise. Cette adjonction ne fut votée qu'à une majorité de trois voix sur 171 votants. Ce qui fut adopté à une si petite majorité en 1908 le fut à une majorité de plus en plus grande en 1920 et en 1930. En 1930, la Conférence « recommande que le mariage d'une personne dont le premier conjoint est encore en vie ne soit pas célébré selon le rite de l'Eglise »; personne ne s'opposa à cette recommandation.

Pourquoi l'opinion officielle de l'Eglise s'est-elle développée si fermement dans ce sens de 1857 à 1930 ? On peut donner plusieurs raisons.

a) L'Eglise a réalisé que le nombre sans cesse croissant des divorces risquait de compromettre toute la conception chrétienne du mariage. Il ne s'agissait plus de tergiverser à propos des « exceptions », mais de préserver cette norme au sein de la nation.

b) Les malheurs sociaux, résultant de la rupture des foyers, devinrent de plus en plus évidents avec l'accroissement des divorces. Le sort terrible des enfants de divorcés en est un exemple frappant.

c) Si les malheurs sociaux augmentaient, les raisons que l'on invoquait pour obtenir le divorce devenaient de plus en plus insatisfaisantes; la situation devenait alarmante. L'adultère avait été jusqu'alors la seule raison du divorce et l'on pouvait en quelque sorte s'appuyer sur les Evangiles. Mais tandis que l'état d'adultère est une chose, un seul cas d'infidélité ne peut pas justifier la désunion pour la vie. Aussi « arrangea-t-on » des adultères. On ne pouvait même plus être certain de l'innocence de la partie innocente; la limite entre l'innocence et la culpabilité dans une affaire de divorce n'est jamais aussi nette que les conclusions du juge ne le laissent supposer. Bref, on ne pouvait plus estimer suffisante la base *morale* des jugements en divorce.

d) L'Eglise fut ainsi amenée tout naturellement à revoir sa propre position. Jusqu'en 1857, elle avait été suffisamment claire. Mais depuis cette date, l'Eglise s'est vue dans l'obligation d'accepter un certain nombre de faits contre son gré. Elle protesta contre le remariage de la partie « coupable ». Elle en vint à s'élever contre le remariage de la partie innocente. Après 1937, elle estima que si le Nouveau Testament considère en quelque sorte l'adultère comme une cause de divorce, il n'admet pas les nouvelles causes reconnues en 1937.

e) Les théologiens de leur côté avaient cessé de considérer l'exception de Matthieu comme une authentique « parole du Seigneur » et estimaient sa signification obscure.

f) En fait, l'Eglise fut contrainte de reconsidérer sa position et de prêter toute son attention à la définition du Seigneur relative au vrai mariage. C'est ce principe que fit valoir l'Eglise ancienne et c'est par lui qu'elle triompha des civilisations juive, grecque et romaine. C'est ce principe que l'Eglise doit maintenir et garder aujourd'hui, non seulement en tant que principe chrétien authentique, mais en tant que principe vital pour le maintien de la santé et de la stabilité de la nation.

La question qui demeure est donc celle-ci : comment l'Eglise va-t-elle maintenir et faire connaître ce principe dont le Seigneur lui a confié la garde ?

X. Résumons la position actuelle de l'Eglise. L'Eglise d'Angleterre a exposé sa position dans les décisions formelles de ses Synodes. Une première résolution affirme que le mariage est essentiellement, selon la volonté de Dieu, une union entre A et B, exclusive de toute autre union aussi longtemps que les deux conjoints sont vivants. Personne ne conteste cette résolution décrivant ce qu'*est* le mariage au sens plein du terme.

Une seconde résolution déclare que, en conséquence, « le divorce comporte toujours un écart par rapport au vrai principe du mariage tel qu'il a été établi par le Seigneur ». Cette affirmation recueillera sans doute l'approbation de tout le monde. Une troisième prescrit que « afin de maintenir le principe de l'obligation pour la vie, inhérent à tout mariage célébré légalement et exprimé le plus clairement du monde dans la liturgie du mariage, l'Eglise ne doit pas permettre ou tolérer l'usage de cette liturgie dans le cas d'un homme ou d'une femme dont le premier conjoint est encore en vie ». Cette discipline est claire; elle a été confirmée par la conférence de Lambeth, où la communion anglicane est représentée dans son ensemble. Les résolu-

tions du synode, qui sont en vigueur depuis une vingtaine d'années, soulèvent de nombreuses critiques et oppositions.

Quelques-uns sont désespérément soucieux d'apporter une aide dans les cas difficiles, et certains cas sont vraiment difficiles. Ils voudraient que l'on tolère le mariage religieux des divorcés dans certains cas que fixerait une autorité appropriée. D'autres estiment que le divorce n'a pas une grande importance et voudraient que l'Eglise renonce à sa position. De telles personnes sont opposées à l'idée que le divorce est un échec et un péché. Elles sont heureuses de ce que l'Etat laisse la liberté au ministre de bénir s'il le veut le mariage de la partie innocente et de ce que, malgré les directives du synode, certains ministres s'accordent cette liberté.

Que répondre à cela ? Remarquez que je ne me suis pas retranché derrière une position rigoriste, affirmant que le Seigneur a interdit le divorce et que toute la question est ainsi liquidée. Je pense que le Seigneur a clairement et définitivement établi ce qu'est le mariage en réalité et en vérité. Chaque divorce est dû, d'une manière ou d'une autre, au péché, et tout remariage participe à ce péché. L'adultère n'est pas le seul péché qui rend un mariage presque intolérable; il existe d'autres causes de rupture. Mais dans chaque cas le péché est à l'œuvre.

Paraphrasant une parole du Seigneur, on pourrait presque dire : « Il y aura des divorces, mais malheur à celui par qui le divorce arrive. »

Le Seigneur n'a pas accordé à l'Eglise le droit de modifier le vrai principe du mariage, car ce n'est pas un « idéal », mais un fait qui correspond à la volonté et à l'ordonnance de Dieu. C'est le devoir de l'Eglise de maintenir ce principe à tout prix.

Dans ce cas comme dans d'autres, cependant, le Seigneur a laissé à l'Eglise la liberté de s'organiser au mieux dans les conditions pécheresses de ce monde. Personnellement, je n'aime pas la manière dont les Eglises orthodoxes et l'Eglise romaine exercent la discipline du mariage. Je pense que la voie choisie par l'Eglise anglicane est la meilleure et la plus conforme à la volonté du Seigneur, parce qu'elle se perd le moins possible dans des questions d'ordre juridique pour ne traiter du problème qu'en termes d'ordre moral et spirituel.

En résumé, la position de l'Eglise anglicane est la suivante :

a) Aucun mariage religieux de personnes divorcées tant que l'un des conjoints est vivant; la bénédiction nuptiale est un acte formel et officiel de l'Eglise et l'Eglise ne doit pas accorder sa reconnaissance officielle à un mariage qui (pour quelque raison que ce soit) est en dessous de la définition que le Seigneur a donnée du mariage.

b) Mais la question des relations de telles personnes avec l'Eglise ou la question de leur admission à la communion est une autre affaire; c'est une affaire de cure d'âme auprès des pécheurs et, à proprement parler, une question de ministère pastoral.

Mon intention est maintenant de dire quelques mots de chacun de ces points.

XI. Il y a un certain nombre de raisons qui expliquent pourquoi l'Eglise refuse catégoriquement la bénédiction nuptiale à celui dont le premier conjoint est encore en vie. Le mariage n'est pas seulement une institution

privée, mais aussi une institution sociale. C'est l'acte d'une société et il doit être célébré par un homme dont l'autorité est reconnue publiquement. Un service religieux est publiquement et officiellement un acte de l'Eglise qui engage toute son autorité. L'Eglise a le devoir devant le Christ et devant la société de rendre témoignage à l'enseignement du Christ sur le mariage. Elle ne peut pas, surtout dans les circonstances actuelles, faire des exceptions lors des bénédictions nuptiales publiques sans compromettre tout son témoignage. Elle a le droit d'agir ainsi et l'a reconnu en 1857. Mais à cette époque, l'opinion publique, conventionnellement chrétienne, soutenait au moins la norme chrétienne, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui.

Si l'Eglise devait remarier les divorcés, elle ne serait plus en mesure de rendre devant le monde un témoignage valable à la norme du Christ, car il n'existe pas d'autre acte officiel ou culturel qui lui en donnerait la possibilité.

De plus si l'Eglise devait faire des exceptions, un certain nombre de questions surgiraient, auxquelles on ne pourrait pas donner de réponse. Au nom de quels principes devrait-on faire des exceptions ? Seulement pour ceux dont le conjoint a été reconnu coupable d'adultère ? Ou pour ceux dont le conjoint a été convaincu de n'importe quelle cause justifiant le divorce ? Ou seulement pour l'innocent ? Mais dans ce cas comment établira-t-on l'innocence et selon quelle norme ? De plus, il serait impossible à l'Eglise de satisfaire l'opinion publique et de lui faire admettre que dans chaque cas l'exception accordée était justifiée et non pas influencée par la faiblesse, ou par la richesse, ou par la condition sociale, ou par toute autre raison indigne.

Certains estiment qu'il faudrait laisser au ministre le soin de trancher dans chaque cas, mais cette attitude fait preuve d'une singulière ignorance des faits de la vie paroissiale. Si on laissait au clergé le soin de trancher, il se trouverait dans une situation impossible, comme beaucoup de ses membres me l'ont dit. Ils devraient prendre une décision fondée sur des faits insuffisamment caractérisés. Les pasteurs ne seraient pas en mesure de recueillir des preuves au sens technique du terme et dans la plupart des cas n'entendraient qu'un son de cloche. Ils se trouveraient souvent en présence de personnes qui viennent d'arriver dans leur paroisse et dont ils ignorent tout le passé. Ils seraient à la merci des arguments que l'on invoque si souvent : malchance, fatalité, et n'auraient pas les moyens d'obtenir des témoignages sûrs. Imaginez la réaction de l'opinion publique si un pasteur accordait le remariage au comte et le refusait au métayer, même si son jugement était pleinement justifié. D'autres difficultés surgiraient si, à cause d'un jugement différent, il le refusait au comte et l'accordait au métayer. Dans les deux cas, les raisons qui ont dicté la décision ne pourraient pas être révélées; il y aurait ainsi place pour tous les doutes et tous les soupçons.

Lorsqu'il s'agit d'un acte public et communautaire, comme c'est le cas de la bénédiction nuptiale, l'Eglise doit avoir sa discipline et le clergé doit l'accepter loyalement; on ne peut pas laisser la décision à l'arbitraire de douze mille ministres ni même à la discrétion de quarante-trois évêques diocésains qui peuvent diverger. Nous pouvons nous demander si une *personne* est digne d'être admise à la communion, mais dans le cas du mariage, il faut se demander si le *mariage* peut être célébré à l'Eglise. L'Eglise en

tant que corps ne peut pas bénir un mariage qui est en dessous de la norme établie par le Christ. Elle est dans le monde pour proclamer à la face du monde ce que le Christ entend par « mariage » et ce qu'il veut que le mariage soit réellement.

Je peux dire, d'après ma propre expérience, que le monde commence à prendre conscience de cette attitude. De plus en plus les personnes divorcées savent qu'elles ne peuvent pas se remarier à l'Eglise : et, à mon avis, bon nombre d'entre elles accueillent favorablement le fait que l'Eglise maintienne une norme dont elles se sont écartées de gré ou de force. La norme chrétienne est ainsi sauvegardée; l'Eglise accomplit son devoir et force les gens à réfléchir plus sérieusement avant de contracter un mariage. De plus, elle fait tout ce qu'elle peut pour préparer les gens au mariage, en leur rappelant leurs devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers la société et le bien public et rappelant ainsi toute la dignité morale du mariage.

Tel est le témoignage authentique et l'œuvre de salut que l'Eglise accomplit en établissant cette discipline. Qui en souffre ? Un certain nombre de personnes (nul ne peut en dire le nombre, mais elles doivent être relativement peu nombreuses) qui après l'échec d'un premier mariage songent à se remarier à l'Eglise. Certaines d'entre elles, sans doute, le désirent pour des raisons non pertinentes et n'en sont pas dignes. Quelques-unes (et ce sont là des cas vraiment « difficiles ») ont peut-être connu de terribles souffrances et de réelles détresses au cours d'un premier mariage; éprouvant un sentiment de délivrance spirituelle et un renouvellement dans la perspective d'un second mariage, elles peuvent souhaiter de tout leur cœur et avec sincérité que l'Eglise bénisse cette seconde union. N'est-il pas faux et antichrétien de les exclure ?

a) Qu'on me permette de dire d'abord très franchement que dans certains cas où un premier mariage s'est soldé par une tragédie, un second mariage a été abondamment béni, à voir toutes les manifestations de l'Esprit saint que l'on a pu y constater. C'est pour cette raison que je ne peux pas *interdire* à de braves gens, qui viennent auprès de moi pour me demander conseil, de se marier. Je les mets en présence de l'enseignement du Christ et de la position de l'Eglise, tels que je viens de les résumer. Je leur dis qu'il est de leur devoir de décider devant Dieu et en toute conscience de ce qu'ils ont à faire. S'ils se remarient, ils ne pourront plus rendre un témoignage entier et clair de ce qu'est le mariage selon la déclaration du Seigneur : mais la décision est laissée à leur conscience et ils doivent se demander si ce désavantage spirituel permanent est compensé par ce qu'ils estiment être un appel de Dieu à chercher dans un second mariage un avantage spirituel.

b) Mais cela ne signifie pas que l'Eglise doive les remarier. Car les divorcés demanderaient à l'Eglise de compromettre pour eux la seule manière qu'elle a de rendre un témoignage clair à la norme établie par le Christ. L'Eglise ne peut pas annoncer au monde les conclusions de leur raisonnement personnel et il n'appartient pas non plus à l'Eglise de reconnaître ou de repousser la décision à laquelle ils sont arrivés. C'est leur responsabilité personnelle, et s'ils se marient, ce sera devant l'officier d'état civil; qu'ils ne cherchent pas à inclure l'Eglise dans cet acte.

c) S'ils estiment que le refus de l'Eglise est une « croix », ils doivent la porter pour l'Eglise, afin que l'Eglise ne soit pas amenée à compromettre, par ses cérémonies nuptiales, la norme que lui a confiée le Seigneur et qu'elle a le devoir de sauvegarder. Je n'ai jamais rencontré personne pour qui ce raisonnement soit demeuré lettre morte et qui n'y ait pas trouvé une force spirituelle et morale en même temps qu'une consolation.

Lorsqu'on me dit que, à cause de cette discipline sévère, bien des gens sont tenus à l'écart de l'Eglise à un moment où ils ont le plus besoin de son secours, je pense aux nombreux cas dont j'ai eu à m'occuper et qui me prouvent justement le contraire. Les gens que j'ai mis en face de cette discipline ont toujours découvert pour la première fois ce qu'est l'enseignement du Christ et ce que comporte le mariage; ils se sont rendu compte de leur responsabilité envers le Christ et sa norme, de leur part de responsabilité dans la stabilité morale de la nation, de leur faute et du chemin de la grâce. Mais même dans ce cas, on pourrait encore estimer que la discipline de l'Eglise est sévère, si elle représentait *tout* ce que l'Eglise a à dire aux divorcés qui se remarient. Mais tel n'est pas le cas naturellement.

XII. Il faut ajouter une conclusion d'ordre pastoral à tout ce qui a été dit jusqu'à maintenant. C'est évidemment le devoir inhérent à l'Eglise d'accorder toute l'aide spirituelle qu'elle peut aux victimes de troubles conjugaux.

J'ai essayé de montrer l'importance pour l'enseignement et le témoignage de l'Eglise du refus d'accorder la bénédiction nuptiale à des divorcés. Mais l'Eglise doit, au même titre, s'intéresser aux personnes elles-mêmes et à leurs relations spirituelles avec le Seigneur. J'ai également essayé de montrer que les divorcés peuvent être amenés à réaliser que le refus que l'Eglise oppose à leur mariage religieux est loin d'être une affaire de pur légalisme, mais qu'il peut être un moyen de les aider à retrouver une vraie communion avec le Seigneur et avec l'Eglise. On se rend compte combien cela est vrai dans bien des cas; après une lutte spirituelle, les divorcés commencent à se rendre compte qu'il y a dans ce refus une discipline qui est le commencement d'une espérance spirituelle.

Mais que faut-il faire ensuite ? Cela dépend dans une large part du caractère, du développement spirituel et de la probité essentielle de ceux que cela concerne. Très souvent, ce n'est que longtemps après leur remariage que le pasteur ou l'évêque fait leur connaissance. Et pendant ce temps, ils se sont très souvent excommuniés eux-mêmes. L'un des deux conjoints, ou les deux mêmes n'ont jamais été confirmés. En voyant grandir leurs enfants, ils peuvent être amenés à souhaiter de les aider dans leur vie spirituelle et de la partager avec eux après leur confirmation. Il est étonnant de constater combien sont variés les histoires, les motifs et les circonstances que le ministre est appelé à considérer, et l'évêque avec lui, quand il s'agit de la confirmation et de l'admission aux sacrements.

J'ai connu bien des cas où la mère désirait être confirmée, parce que ses enfants allaient à l'Eglise et se préparaient à la confirmation. Il en résulte bien souvent que le mari se convertit et désire être confirmé. Il peut arriver parfois que le mari, qui a été confirmé mais qui a cessé de communier, soit d'accord de suivre toute la préparation à la confirmation avec sa femme

non confirmée. S'il n'y avait pas eu de discipline ecclésiastique, s'il n'y avait eu ni refus de remarier les divorcés à l'Eglise ni aucune exigence selon laquelle l'évêque doit contrôler l'admission à la communion, ces occasions magnifiques ne se seraient jamais présentées. Dans la situation actuelle, ces cas sont une belle récompense pour le pasteur. En tant qu'évêque, j'apprécie tout particulièrement ce ministère pastoral chaque fois que je suis appelé à l'exercer. Et par ce ministère, des familles entières sont réconciliées avec le Christ et réintroduites dans la vie sacramentelle et dans la grâce.

En effet, ce ministère pastoral n'aurait pas de sens et serait dévalorisé s'il n'aboutissait pas à l'admission à la communion par la confirmation ou à la réadmission de ceux qui ont déjà été confirmés.

Je suis convaincu que lorsque le pasteur du lieu et l'évêque sont d'accord, il est absolument juste de réadmettre les divorcés remariés à la communion. Je pense en outre que les pasteurs sont amenés par leur responsabilité pastorale à admettre ce mode de faire. Il y a quelques années plusieurs pasteurs maintenaient qu'il fallait refuser la communion aux divorcés remariés, à moins qu'ils ne consentent à vivre séparément. Personne ne me parle encore de cette suggestion impossible. Et l'un après l'autre, les pasteurs les plus rigoristes viennent à moi (se disant souvent surpris d'agir ainsi) pour me soumettre un cas de ce genre.

Si, après une enquête approfondie faite par le pasteur de la paroisse et parfois après une entrevue personnelle avec les deux parties, je pense qu'il est juste de les admettre, je décide alors s'il convient de le faire immédiatement ou après une exclusion temporaire. Parfois il est bien de les admettre immédiatement, surtout dans le cas de personnes qui se sont excommuniées depuis longtemps. Dans un cas, j'ai exclu le candidat de la communion pendant un certain nombre d'années et exigé de lui une participation fidèle au culte pendant ce temps.

On pourrait se demander pourquoi il est nécessaire que l'évêque s'occupe de l'exercice de cette discipline. Le pasteur de la paroisse ne pourrait-il pas décider lui-même de la réadmission à la communion ? Ce n'est pas sans raisons que la conférence de Lambeth fit intervenir l'évêque. Certains pasteurs n'admettraient pas de bon cœur les divorcés à la communion s'ils n'avaient pas l'autorisation de l'évêque. La plupart d'entre eux apprécient le fait que c'est l'évêque et non le pasteur de la paroisse qui prend la décision, car leur position vis-à-vis des paroissiens est facilitée. Elle n'est pas pénible. La plupart des cas sont réglés par un simple échange de lettres entre le pasteur de la paroisse et son évêque. Cet échange est souvent utile, car dans certains cas le pasteur n'a pas fait une enquête suffisante et dans sa réponse, l'évêque lui demande de la compléter. L'évêque est également en mesure, dans certains cas, de demander une entrevue avec les paroissiens en cause.

Ce travail n'est ni pénible ni fatiguant. J'y trouve toujours un grand intérêt humain et spirituel. Le fait que l'on exige l'avis de l'évêque maintient une certaine norme dans ce domaine et empêche une trop grande rigidité dans telle paroisse ou une trop grande complaisance dans telle autre. Il donne, en fait, un grand sérieux à toute cette question et ouvre la porte à bien des occasions de cure d'âme et d'évangélisation.

C'est donc ainsi que les choses se passent : une discipline très stricte dans les mariages que l'Eglise est appelée à bénir afin de ne pas altérer la vérité; une grande tolérance pastorale dans tous les cas où la chose est possible afin de ramener les divorcés dans la communion de l'Eglise et dans la communion des sacrements, afin que l'amour puisse accomplir son œuvre parfaite. Cette position peut paraître, à première vue, illogique et paradoxale. En fait, elle est théologique, au sens le plus profond du terme. A mon point de vue, elle réalise pleinement le but de la discipline ecclésiastique, combinant mieux que ne le fait aucune autre discipline, la vérité et la charité, selon la pensée et la volonté du Seigneur.

Note théologique. Les deux aspects de la position décrite dans notre dernier paragraphe sont fondés non sur des considérations humaines, mais sur des bases théologiques, c'est-à-dire sur les vérités divines révélées en Jésus-Christ.

a) Saint Paul, utilisant dans un sens très profond une métaphore de l'Ancien Testament, compare les liens entre maris et femmes à ceux qui unissent le Christ à l'Eglise. « Maris, aimez vos femmes comme Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle afin de la sanctifier après l'avoir purifiée... pour faire paraître devant lui cette Eglise pleine de gloire..., sainte et irrépréhensible » (Eph. 5. 25-27). Le mari doit donc aimer et chérir sa femme « comme le Christ aime son Eglise ». « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair. Ce mystère est grand : je dis cela par rapport à Christ et à l'Eglise » (Eph. 5. 31-32).

Christ, dans ses relations avec l'Eglise, révèle la véritable signification de l'amour et le véritable but du don de soi. Son sacrifice a été un don qu'il a fait de lui-même à l'Eglise, un don total et irrévocable, afin que par lui, l'Eglise puisse accomplir sa mission et devenir une Eglise glorieuse. Cela est la vérité sur la vraie nature et sur la volonté de Dieu et s'applique par conséquent à toute relation impliquant l'amour et le don de soi. Cela concerne donc également le mariage. Le mari et la femme sont unis par un don mutuel d'eux-mêmes sur lequel on ne peut pas revenir, un don mutuel d'amour par lequel chacun espère sanctifier et purifier son conjoint, afin de l'aider à se réaliser pleinement, de telle sorte que tous deux puissent accomplir leur vocation.

C'est à partir de cette base que l'Eglise ancienne a donné une signification nouvelle au mariage (cf. p. 107-108); une nouvelle compréhension de l'amour : elle a éliminé le mot *eros* pour introduire le terme d'*agape*; elle a donné une nouvelle situation à la femme. Chez les Juifs comme chez les païens, la situation de la femme était une situation de dépendance et d'insécurité. L'enseignement chrétien leur a accordé l'égalité dans le mariage, non une égalité de fonctions, mais une égalité de droits et d'égards (cf. 1 Cor. 7. 3-4). Etant ainsi établies sur des bases solides au sein du foyer, les femmes prirent dès le début, dans la vie de l'Eglise, une part importante.

Cette compréhension de l'amour, du don de soi dans le mariage et des relations entre maris et femmes fait partie de la conception chrétienne du mariage et c'est le devoir de l'Eglise de proclamer les glorieuses possibilités du mariage, de montrer ce qu'il peut et doit être, afin de rendre témoignage

au Christ. Si l'Eglise mariait les divorcés, elle dissimulerait et contredirait les vérités de la divine volonté et voilerait la vraie relation qui unit le Christ à son Eglise, relation qui devrait être manifestée dans l'union du mari et de la femme.

b) Le Seigneur est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu et pour amener les pécheurs à une communion vivante avec lui. C'est dans ce but qu'il a parlé si longuement avec la Samaritaine à qui il a dit : « Tu as eu cinq maris, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari » (Jn. 4. 18). L'Eglise doit vouer tous ses soins pastoraux à ceux qui se remarient civilement après le divorce de l'un des deux, ou même des deux conjoints. Cette obligation pastorale à leur égard comme à l'égard de tous les hommes, qui sont des pécheurs, est une exigence théologique, fondée sur l'amour de Dieu. Mais jusqu'où va cette exigence ? Peut-il être juste d'admettre à la communion des gens qui rejettent la vérité du mariage en vivant dans une union que l'on doit qualifier d'« adultère » ?

Il faut être au clair sur ce point. Le Seigneur nous a enseigné ce qu'est le mariage et l'Eglise ne peut pas devant le monde et au cours d'une cérémonie officielle célébrer le mariage d'un divorcé. Le Seigneur a confié à l'Eglise la cure d'âme des individus et le pouvoir de lier et de délier; ce n'est pas le Seigneur qui tranche en matière de discipline, mais c'est l'Eglise qui tranche en s'efforçant de se rapprocher le plus possible de la pensée du Christ. Pastoralement parlant, la question est la suivante : où en est spirituellement cette personne *aujourd'hui* ? Le terme adultère peut désigner différentes situations morales (cf. p. 109). Ce qui importe dans la cure d'âme, c'est de découvrir la situation morale du pécheur. On peut trouver des preuves frappantes que le Saint-Esprit a conduit et conduit de telles personnes à une réelle découverte du Christ. Il se peut même que le Saint-Esprit accomplisse cette œuvre dans le mariage de deux personnes, dont l'une ou les deux sont divorcées. Doivent-ils s'entendre dire qu'ils ont à renoncer à toutes les obligations contractées, depuis longtemps peut-être, l'un envers l'autre et envers leurs enfants, qu'ils doivent rompre leur foyer et se vouer au célibat pour le reste de leur vie ? Une telle solution ne serait d'aucun secours, ce serait étouffer l'esprit et cela reviendrait peut-être à les priver de l'action du Saint-Esprit dans et par leur mariage. Dans ces cas, il faut laisser une place au jugement de l'Eglise et notre Eglise lui en fait une. Je n'ai jamais vu que la pratique de ce jugement ait fait du tort, bien au contraire, j'ai pu constater tout le bien dont elle est à l'origine. Les fidèles devraient avoir assez de confiance en leurs pasteurs et en leurs évêques pour savoir que ce n'est que dans la prière et la fidélité que ce jugement est exercé.

Les deux points mentionnés dans cette note vont ensemble. Ce n'est que dans la mesure où l'Eglise rend un témoignage sans compromission à la vérité du mariage et refuse par conséquent de remarier les divorcés, qu'elle peut, sans créer de confusion et de tort, faire usage de ce jugement dans la cure d'âme et chercher à édifier ceux qui ne peuvent plus rendre un témoignage plein à la conception chrétienne du mariage, et à les amener peu à peu, au travers d'une existence repentante et réellement bénie, à éprouver la grâce de Dieu et la vertu des sacrements de l'Eglise.

GEOFFROY FRANCIS FISHER
Archevêque de Cantorbéry

(Traduction de Fred Järmann.)

JUSTICE DE DIEU ET JUSTICE DES HOMMES

Le problème

Ce dont il s'agit ici émarge à une préoccupation que tout être humain digne de ce nom ne saurait éviter : celle de la distance existant entre ce que nous sommes et ce que nous devrions être. Au fur et à mesure que nous avançons en âge, cette préoccupation peut être toujours plus lancinante. Heureux celui pour qui c'est bien le cas, car plus on progresse dans ce qu'on appelle en langage chrétien la voie de la sanctification, et plus la distance paraît grande entre l'idéal et la réalité de nos existences. Saint Paul l'a dit avec une simplicité qui touche au tragique : « Je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je n'aime pas. »

Même constatation à propos de la vie sociale : notre législation, nos coutumes sont loin de ce qu'elles devraient être. Il y a toujours à faire pour que plus d'équité règne dans nos rapports mutuels, pour que le coupable ne puisse passer à travers les mailles du filet et que les bonnes actions soient valorisées comme elles devraient l'être. Là encore, plus on réalisera les réformes indispensables, et plus on en devra envisager d'autres. Il en est comme de cette chambre dont on avait changé les rideaux : on s'aperçut que les vitres étaient sales et devraient être nettoyées, puis le jour pénétrant mieux, on s'avisa que le plafond devait être blanchi et les murs retapissés, sans parler des meubles qu'il devenait urgent de recouvrir, voire de remplacer.

Parlons le langage du théologien : Plus nous cherchons le royaume de Dieu et sa justice, selon l'ordre donné par le Christ, et plus nous mesurons la distance qui nous en sépare. Nous pourrions évidemment nous contenter d'un compromis, dire : « La perfection n'est pas de ce monde » et nous satisfaire d'une moyenne dite honnête où l'on sert tranquillement Dieu et Mammon. Mais le Christ nous reprend : ce n'est pas possible. Il nous a parlé de son royaume : Ce royaume a une charte, une justice qui lui est propre, et l'Eglise, c'est-à-dire l'ensemble des chrétiens, a le devoir de la manifester dans la réalité quotidienne. Mais dans la mesure où ce témoignage est authentique, il bouscule l'état de choses dans lequel nous vivons. Ce heurt est celui de deux justices : celle de Dieu et celle des hommes.

C'est ici que surgit la question soulevée par notre titre : Etant données ces deux justices, y a-t-il un rapport quelconque entre elles, ou sont-elles si étrangères l'une à l'autre qu'il s'agit pour nous uniquement d'une option pour l'une ou pour l'autre ? Notre législation, nos codes civil et pénal, notre Constitution, signifient-ils quelque chose, je ne dis pas pour notre société humaine, car c'est évident, mais aussi pour le royaume de Dieu, en vue duquel le baptême nous a marqués, un royaume qui a sa propre justice et une justice très différente de la nôtre ?

Prenons la question par un autre bout pour bien nous faire comprendre. Pour des chrétiens qui aspirent à la vie éternelle et croient que Jésus-Christ est le sens de leur vie, pour ces gens qui se savent citoyens des cieux, étrangers et voyageurs sur la terre, attendent le retour de leur Maître et vivent déjà en espérance dans le royaume à venir — et l'on constatera ici que je fais le portrait d'un chrétien parfait ! — pour ces chrétiens-là, la justice humaine a-t-elle encore un sens, c'est-à-dire une relation avec la justice de Dieu dont ils ont soif ? A-t-elle pour eux un caractère tellement *indispensable* qu'on ne saurait l'esquiver si l'on veut s'approcher de la justice de Dieu et la connaître ?

Il faut être ici extrêmement rigoureux en posant ce problème car de sa réponse dépend évidemment le sens de notre vie terrestre !

Définitions

On ne saurait entendre par *justice de Dieu* un idéal humain, quelque chose qui soit comme une projection de notre meilleur moi, nos idées poussées vers leur perfection. Etant de Dieu, elle ne peut venir que de lui.

La justice de Dieu est très claire. On peut en bénéficier sans la connaître, mais nous sommes invités à la chercher dans ce que nous en dit Jésus-Christ, seul chemin, seule vérité, seule vie, sans qui l'on ne parvient pas au Père, c'est-à-dire sans qui l'on ne peut pas connaître cette justice. Elle nous est révélée dans l'Ecriture sainte où l'Eglise a reconnu le témoignage originel rendu à la parole de Dieu.

On la trouve répandue dans toute la Bible, mais exprimée peut-être de la manière la plus claire, en tant qu'indication législatrice, dans le *Sermon sur la Montagne*. Il y a là, en effet, les éléments d'une charte qui se trouve résumée ailleurs, dans le double commandement d'amour de Dieu et du prochain bien connu sous le nom de « Sommaire de la Loi ». Dans son traité sur la *Justice divine et la justice humaine*, dont je ne cache pas que ce travail voudrait être, après d'autres, une modeste réplique au xxe siècle, Zwingli dit que l'expression de la justice de Dieu, c'est la *loi d'amour*.

Si cette loi est mise en pratique, elle recouvre toutes les autres. Bien plus : les autres deviennent superflues là où elle est pratiquée. Si quelqu'un aime son Dieu, il n'est pas nécessaire de lui prescrire de « ne pas avoir d'autres dieux devant sa face ». S'il aime son prochain, il est inutile de lui ordonner de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne lui prendre ni sa femme ni son mari. Aimant son prochain, il n'aura pas l'idée de faire ces choses à ses dépens.

Cette constatation complique notre problème. Car si l'accomplissement d'une justice rend l'autre inutile, on ne voit pas très bien, à première vue, quel rapport elles peuvent avoir l'une avec l'autre !

La *justice des hommes* s'exprime dans l'appareil législatif dont est équipée la société humaine. Elle est l'œuvre du souverain, qu'il soit peuple ou prince. Comme telle, elle est à l'opposé de l'autre car elle fait abstraction du commandement d'amour, essence même de l'autre (ce qui ne veut pas dire que

l'amour n'inspire pas parfois ses promoteurs !). Elle est là pour empêcher que le fort opprime le faible, pour que chacun ait sa place au soleil et pour éviter l'anarchie. L'existence du péché la rend indispensable. Toutefois l'amour n'est pas son but, mais bien des choses plus relatives telles que *l'ordre* et la *paix*. Dans la société humaine, aucune loi ne peut imposer le pardon des offenses, ou encore le don de notre superflu à ceux qui manquent du nécessaire. D'ailleurs que signifierait « *obliger* à un *don* »? Dès qu'il s'agit d'*obligation*, il ne s'agit plus de *don* !

La loi d'amour est nécessairement tenue en dehors de toute expression de la justice humaine. Les choses étant ce qu'elles sont, c'est-à-dire le péché existant dans les cœurs et dans les relations humaines, cette absence de la loi d'amour dans nos législations est tout à fait normale et il faut se garder d'en médire. On a quelque mépris pour la loi du talion : « Œil pour œil, dent pour dent ». Mais si l'on y réfléchit, cette loi vise à l'ordre social. Elle signifie : pour un œil, on ne prendra qu'un œil, pour une dent, rien qu'une dent, et pas davantage. De plus, ce n'est pas toi, à qui une dent a été cassée, qui casseras la dent de ton agresseur, sans quoi on sait bien que tu lui en casserais plusieurs, mais le magistrat par le moyen de son exécuteur des hautes œuvres ou de tel autre fonctionnaire. Le fait que la vengeance appartient non à l'offensé mais au magistrat est une mesure d'ordre. Et l'ordre est préférable au désordre.

Ainsi la justice des hommes s'exprime en des termes qui concernent uniquement notre comportement extérieur, nos *œuvres* ! Elle prévoit des « cas ». Tu as péché, tu seras puni. Quant à celui qui est innocent, il n'a d'autre récompense que de vivre dans l'ordre et la paix garantis par cette justice, car son accomplissement ne le sauve pas devant Dieu. Elle table sur la crainte du gendarme et mesure la punition à l'acte. Il faut donc payer l'impôt, sous peine d'amende ou de saisie. Il est interdit de conduire en état d'ivresse, sous peine de se voir retirer son permis. Il est interdit de tuer, sous peine de mort ou de détention à perpétuité. Quant à celui qui voudra abandonner sa femme, il doit savoir que cela n'ira pas tout seul, qu'il risque d'y perdre ses enfants et en tout cas une partie de son argent.

Bien entendu, il y a dans tout exercice de la justice humaine la part du juge, mais cette part, précisément, échappe à la justice des hommes. Dans une lettre qu'il a eu la bonté de m'adresser en vue de ce travail, M. le juge cantonal Schnetzler me disait : « Le code pose le principe (pour le citoyen et en particulier pour le juge) d'exécuter ses obligations *selon les règles de la bonne foi.* » Mais il ajoutait que le code reconnaît ses propres limites car *il ne donne aucune définition de la bonne foi* ! En d'autres termes, si nous évoquons l'apport personnel de cet homme qui s'appelle le juge, nous sortons du domaine de la justice humaine !

Prenons-en acte pour dire en passant qu'une nouvelle question se pose : La justice humaine peut-elle exister *seule* ? Ne suppose-t-elle pas, pour qu'elle puisse simplement s'exercer, quelque chose d'*autre* qui existe *à côté* d'elle, indépendamment d'elle, et qui se traduit justement, du plus au moins, dans le jugement prononcé par le juge qui *applique* la loi, *selon les règles de la bonne foi ?*

Revenons un instant à la *justice divine*. C'est, avons-nous dit, la loi d'amour qui s'exprime dans le double commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Lorsqu'on a dit cela, pourtant, on n'a pas encore tout dit. L'essentiel manque car il y a aussi *celui* qui a formulé cette loi, soit le Christ, et le contexte dans lequel cette loi a été donnée, soit sa vie, sa mort et sa résurrection.

Cette loi, en effet, ne nous est pas donnée de but en blanc, c'est une loi *incarnée*, venue en chair dans la personne de son auteur. Comme telle, cette loi existe ou disparaît avec l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Son vrai sens est donné par ce passage de l'Evangile de Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (3. 16). Donc cette loi s'atteste à nous dans le fait, et elle en est inséparable, qu'un Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre, donne son fils unique; bien plus se donne lui-même à nous en son fils. Ainsi cette justice de Dieu, ou cet amour, ce qui revient au même, se présente avant tout dans un être qui nous est donné : Jésus-Christ. La *justice de Dieu*, c'est Jésus-Christ, qui, selon l'Ecriture, a été « *fait pour nous* sagesse, justice, sanctification et rédemption » (1 Cor. 1. 30). C'est presque une faute de grammaire que de dire : la justice, c'est un être humain, et pourtant c'est la vérité.

Cet amour qui nous est prescrit comme devant s'exercer de nous aux autres hommes, c'est donc d'abord et avant tout un amour qui *s'est exercé envers nous*, avant toutes choses, avant toute exigence, gratuitement, d'où le mot « grâce ».

Dès lors, la justice de Dieu n'est pas une femme aux yeux bandés tenant à la main une balance dont le fléau est horizontal, comme on aime à se représenter la justice ici-bas, mais un père aux yeux ouverts sur ses créatures, et qui descend jusqu'à elles les bras tendus.

Ce fut la grande découverte de Luther, ce qui a suscité la Réformation, que de déceler les deux sens du mot « justice », et de nous annoncer quelle acception devait prendre ce terme lorsqu'il s'agit de Dieu.

« J'avais brûlé, dit Luther, du désir de bien comprendre un terme employé dans l'Epître aux Romains au premier chapitre, là où il est dit : « La justice de Dieu est révélée dans l'Evangile »; car jusqu'alors j'y songeais en frémissant. Ce mot de « justice de Dieu », je le haïssais, car l'usage courant et l'emploi qu'en font habituellement tous les docteurs m'avaient enseigné à le comprendre au sens philosophique. J'entendais par là la justice qu'ils appellent formelle ou active, celle par laquelle Dieu est juste et qui le pousse à punir les pécheurs et les coupables... Enfin, Dieu me prit en pitié. Pendant que je méditais, jour et nuit, et que j'examinais l'enchaînement de ces mots : « La justice de Dieu est révélée dans l'Evangile comme il est écrit : le juste vivra par la foi », je commençais à comprendre que la justice de Dieu signifie ici la justice que Dieu donne et par laquelle le juste vit, s'il a la foi. Le sens de la phrase est donc celui-ci : L'Evangile nous révèle la justice de Dieu, mais la « justice passive », par laquelle Dieu dans sa miséricorde, nous justifie au moyen de la foi, comme il est écrit : le juste vivra par la foi. Aussitôt

je me sentis renaître, et il me sembla être entré par des portes largement ouvertes au Paradis même. Dès lors, l'Ecriture tout entière prit à mes yeux un aspect nouveau. Je parcourus les textes comme ma mémoire me les présentait et notai d'autres termes qu'il fallait expliquer d'une façon analogue, tels que « l'œuvre de Dieu », c'est-à-dire l'œuvre que Dieu accomplit en nous, « la puissance de Dieu », par laquelle il nous donne la force, « la sagesse », par laquelle il nous rend sages, le salut, la gloire de Dieu. [1] »

Ainsi, la justice de Dieu n'est pas celle selon laquelle, un plateau étant chargé du poids de nos péchés, l'autre doit contenir un poids égal de nos bonnes œuvres pour équilibrer le fléau, mais bien une justice qui s'impute, c'est-à-dire se confère, se *donne*, une justice en vertu de laquelle l'homme est, quoique pécheur, *déclaré* juste, regardé par Dieu comme juste, parce que pardonné à cause de Jésus-Christ. C'est une justice qui *rend* l'homme juste, et le crée à nouveau à l'image du Christ. Parce qu'elle pardonne, elle efface le péché : de rouge comme le cramoisi, elle le rend blanc comme la neige. Elle va jusqu'au fond des cœurs parce qu'elle concerne l'homme intérieur. Elle se reçoit par la foi seule, c'est-à-dire par la confiance que l'on met en Dieu dont la seule parole « fait foi ». Elle sauve l'homme. Etant ainsi reçue, elle fait dire à saint Paul que tout ce qui n'est pas le fruit d'une conviction (c.-à-d. de la foi en Christ) est péché. Dès lors, l'homme qui a été ainsi renouvelé par la justice de Dieu n'est plus sous l'empire de la loi, mais de la grâce.

Dans ces conditions, la justice humaine ne paraît-elle pas encore plus étrangère à celle de Dieu ? En fait, nous en revenons à cette constatation : il n'y a, à première vue, pas de commune mesure entre les deux, mais bien un abîme infranchissable. Ne vaut-il alors pas mieux s'en rendre compte et être franc avec soi-même ? Admettre qu'il est vain de regarder à l'idéal : la justice de Dieu, et se contenter de pratiquer modestement ce qui est seul réalisable : la justice des hommes, sans chercher plus loin, en se consolant à la pensée que si l'on est honnête au sens courant de ce mot, c'est déjà beaucoup. C'est une attitude. On laisse de côté la justice de Dieu ou on la conserve comme une pièce de musée, et on vit pratiquement de la seule justice humaine.

Ou bien, on essaie de franchir l'abîme. Certains l'ont tenté. Nous sommes chrétiens, ont-ils dit, citoyens de la cité céleste et étrangers ici-bas. Dès lors nous nous soumettons à la loi de notre Seigneur et nous négligeons celle de l'étranger chez qui nous sommes de passage (le monde). Nous ne considérons que la loi divine et voulons nous conduire exclusivement selon ses normes. Nous refusons donc tout ce qui, de près ou de loin, semblerait un acquiescement aux lois humaines. Nous ne payons pas l'impôt, nous refusons le service militaire, nous refusons de prêter serment en justice, nous n'avons cure du mariage civil.

Ces gens, que l'histoire a connus à plusieurs époques sous des noms divers et qui s'appellent au XVIe siècle les exaltés ou les spirituels (on compte parmi

[1] Cité par PIERRE MAURY, « Trois histoires spirituelles », *Cahiers de Foi et Vie*, p. 102-103.

eux certains anabaptistes), ont résolu le problème que nous étudions aujourd'hui par le refus, l'élimination de la justice humaine comme nécessairement caduque en présence de la justice divine.

Cependant, l'histoire montre qu'il est impossible d'avoir un tel comportement d'une manière rigoureusement conséquente, car on vit quand même dans la société qu'on rejette. On profite de ses gendarmes pour dormir en paix et l'on émarge de toute façon à la tranquillité et à l'ordre que la justice humaine y fait régner. Il paraît donc bien que le problème ne saurait être résolu de cette manière-là parce que, lorsqu'on croit pouvoir pratiquer la justice divine, même exclusivement, on ne parvient pas à esquiver la justice humaine.

Ainsi l'histoire nous fait constater :

1) que celui qui veut loyalement exercer la justice humaine (le juge par ex.) découvre que cette justice a besoin d'un vis-à-vis qui pourrait bien être la justice de Dieu.

2) que ceux qui veulent exclusivement pratiquer la justice de Dieu ici-bas n'arrivent pas à esquiver la justice des hommes.

On peut donc penser que ces deux justices ont des rapports et il est temps de nous pencher sur ce problème. Faisons-le sans avoir la prétention de l'épuiser. Nous voudrions à ce sujet faire maintenant quatre remarques tout en reconnaissant, cela va sans dire, qu'on pourrait en faire d'autres.

Première remarque

C'est dans le Décalogue (Exode 20) qu'on trouve les prescriptions élémentaires de la *justice humaine*, particulièrement dans la deuxième table. C'est là que se trouvent des lois telles que : Tu ne tueras pas, tu ne déroberas pas, tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain, tu ne commettras pas d'adultère, lois qui sont à la base de nos codes et de la justice humaine qui régit nos sociétés.

Or l'Ecriture sainte ne nous donne pas ces commandements comme étant une élaboration de la pensée humaine qui s'est aperçue de leur caractère indispensable à toute vie sociale, mais comme un *ordre* de Dieu aux hommes, un don qu'il fait à son peuple pour que ce dernier puisse subsister de génération en génération. La justice humaine n'est donc pas elle non plus, en son origine, une découverte ou une élaboration des hommes, mais un ordre et une révélation de Dieu. C'est du moins ainsi que l'Ecriture présente les choses. Et il faut retenir ce jugement non seulement par rapport à tout Etat « chrétien » mais par rapport à toute société humaine, quelle qu'elle soit.

C'est Dieu qui a voulu que, dans la société humaine, le coupable soit puni. C'est lui qui veut que les hommes mènent une vie paisible et que l'ordre règne parmi eux, qu'ils soient ou non sauvés. Dieu qui a *sa* justice et nous la révèle en Jésus-Christ veut *aussi* pour les hommes une justice à leur image d'hommes pécheurs, exempts d'amour véritable. Selon saint Paul, le magistrat est un ministre de Dieu pour le bien du chrétien. Il est là pour exercer la vengeance et punir celui qui fait le mal. Dieu veut qu'il porte l'épée et que ce ne soit pas en vain (Rom. 13. 3-4). Ainsi Dieu n'a pas voulu que l'homme

soit livré au chaos consécutif au péché et abandonné totalement à lui-même. Dans ce sens la justice humaine est un signe de la grâce de Dieu [1]. Et il faut entendre cette affirmation de toute justice humaine : celle d'un Etat païen (comme l'Empire romain au temps de saint Paul), celle d'un Etat neutre à l'égard de la religion ou celle d'un Etat professant une philosophie matérialiste (comme l'URSS).

Au reste, le Décalogue lui-même commence par ce préambule : « Ecoute, Israël, je suis l'Eternel ton Dieu qui t'ai délivré du pays d'Egypte, de la maison de servitude. » Or ce préambule émarge clairement au don gratuit de soi par Dieu, c'est-à-dire à la justice divine. Dès lors, dans le Décalogue lui-même, la justice de Dieu coiffe la justice des hommes et en est inséparable.

Si donc Dieu a voulu la justice humaine, mieux, si cette justice, dans son imperfection, est un don qu'il a fait aux hommes — et il s'agit toujours du Dieu qui est amour et pardon en Jésus-Christ, du Dieu qui rend l'homme juste parce que l'homme ne peut acquérir par lui-même cette justice — c'est qu'*en lui* tout au moins, et *en Jésus-Christ* qui est son Fils unique, ces deux justices ont un rapport. Ce rapport, on ne peut le négliger sans négliger ou la justice divine ou la justice humaine, c'est-à-dire sans être complètement à côté de la question.

Deuxième remarque

Comme la justice divine nous vise, puisqu'elle nous rend justes par Jésus-Christ, il faut que là où règne la justice humaine, c'est-à-dire là où sont les hommes, on connaisse cette justice divine, donc qu'elle soit proclamée, annoncée, portée à la connaissance de ceux envers qui elle s'exerce.

Ceci implique qu'une telle prédication doit être possible, parce qu'il faut qu'elle soit entendue, correctement entendue, dans les meilleures conditions possibles, afin que l'homme n'ait devant lui aucun obstacle qui l'empêche de l'accueillir. La chose est d'importance car c'est de notre salut qu'il s'agit, rien moins que cela.

La justice humaine prend ici tout son sens. Elle est là pour que règnent l'ordre et la paix, c'est-à-dire les conditions nécessaires de détente et de tranquillité afin que l'homme puisse se concentrer sur ce qui lui est annoncé et accomplir, dans la totalité de son être, l'acte de foi nécessaire à l'acceptation et à la réception de ce que Dieu lui donne. Faisant régner l'ordre et la paix, la justice humaine doit donc créer ce climat favorable nécessaire à la prédication de la bonne nouvelle que constitue la justice de Dieu en Jésus-Christ. Les rois et tous ceux qui sont élevés en dignité sont là « afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et honnêteté. Cela est bon et agréable devant Dieu notre sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 Ti. 2. 2-4). Remarquez le lien établi entre le salut (justice de Dieu) et une vie paisible et honnête (justice des hommes). L'anarchie, la tyrannie, la crainte du gangster ou du kidnapper, l'invasion étrangère, l'iniquité sociale, la misère ne sont

[1] K. Barth, « Christengemeinde und Bürgergemeinde », *Theologische Studien*, N° 20, Zollikon 1946, p. 13.

pas, quoi qu'on en dise, favorables à l'éclosion de la foi. Elles durcissent les gens dans la crainte, cette crainte dont l'Ecriture dit qu'elle n'existe pas dans l'amour parce que l'amour parfait la bannit. On connaît le slogan de l'Armée du Salut et le sens qu'elle donne à la lettre « S » qui orne le col de ses membres : soupe, savon, salut. L'Armée du Salut a compris qu'il était inutile de prêcher le salut, si, en même temps, on ne créait pas les conditions de détente dans lesquelles il devait être entendu.

Signe de la grâce de Dieu qui arrête par elle l'homme sur le chemin du désordre, signe de sa patience parce qu'il veut donner à l'homme le temps de se convertir à lui, la justice humaine a donc, de par la volonté de Dieu, la mission de créer les conditions élémentaires au sein desquelles l'Evangile sera entendu comme il se doit.

Le rôle ultime de la justice des hommes, son rôle fondamental aussi, est donc de permettre ici-bas la prédication de la justice divine. Pour employer d'autres termes, la mission ultime de l'Etat est d'assurer à l'Eglise la possibilité de prêcher l'Evangile selon la parole de Dieu en toute liberté, car l'Eglise ne peut exister que dans l'ordre garanti par la cité terrestre [1].

Les rôles des deux justices sont inégaux, certes. On peut parler d'une grande et d'une petite justice. On pourra même aller jusqu'à dire avec Zwingli que la justice humaine est une pauvre justice [2]. Tout cela est vrai. Mais ce qui ne l'est pas moins, c'est qu'elles sont l'une et l'autre voulues de Dieu et qu'il n'est pas permis de voir dans la justice des hommes un moindre mal ou un mal nécessaire [3]. Car, si la justice humaine est là à cause du péché et peut même en certains cas devenir mauvaise, elle n'est pas péché en soi, à l'origine.

Troisième remarque

Articulée à la justice divine, la justice humaine devra tendre à la refléter toujours mieux, et à attester toujours plus clairement qu'elle tire son origine de la même volonté qu'elle. Si la justice divine, par définition, n'est pas perfectible, puisqu'elle est la justice de Dieu, il n'en est pas de même pour la justice des hommes qui, elle, doit sans cesse devenir meilleure et plus fidèle à sa mission (même si elle ne saurait atteindre la perfection).

Plus, en effet, la justice des hommes s'avancera vers ce but, et plus elle donnera envie aux hommes de connaître ce qu'il y a au-delà de ses propres limites et d'en vivre.

Pourquoi ne pas tuer et ne pas voler ? Par crainte du châtiment ? Certes, mais surtout parce que la justice divine, s'exprimant dans l'amour de Dieu pour nous, nous invite à aimer nos frères. Dieu nous a fait connaître dans son amour (Dieu ne nous fait rien connaître qui ne soit dans son amour) quel est le prix d'une âme humaine (Que servirait-il à un homme de gagner le monde s'il perdait son âme ? Mat. 16. 26). Or le vol et le meurtre portent

[1] K. Barth, *op. cit.*, p. 9.
[2] U. Zwingli, *Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Zurich 1918, p. 253.
[3] K. Barth, *op. cit.*, p. 45.

atteinte à l'intégrité de cette personne humaine pour laquelle le Christ est mort, parce qu'ils la mettent partiellement ou totalement hors d'état d'entendre l'Evangile. Tuer ou voler quelqu'un, c'est (chaque fois que vous faites ces choses à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous le faites, Mat. 25. 40) tuer ou voler le Christ qui s'est donné à nous.

Pourquoi ne pas commettre adultère ? Par crainte des complications légales inhérentes au divorce ? Peut-être. Mais surtout parce que l'Ecriture nous montre dans le mariage l'image de l'union qui existe entre le Christ et son Eglise (Eph. 5. 32). Abandonner sa femme, c'est donc faire ce que ferait le Christ s'il nous abandonnait tous ! Est-il possible d'être polygame lorsqu'on sait que le mariage est le reflet de l'union de Dieu et de son Eglise ?

Le chrétien véritable obéit dès lors à la loi humaine, non par crainte, mais « par motif de conscience » (Rom. 13. 5). Par motif de *conscience* ! Remarquons le mot : *con scientia* veut dire littéralement : savoir *avec*. Avec qui sinon avec Dieu qui, en me conférant sa justice, me donne l'intelligence véritable de la justice humaine et m'en révèle le sens profond. Or le mot conscience a passé dans le domaine extra-religieux, mais sa signification originelle demeure. Cela nous met en mesure de prétendre que lorsque quelqu'un, chrétien ou non, agit avec « conscience », la justice de Dieu est présente, même si elle n'est pas connue comme telle. Agir avec amour n'est pas le monopole du chrétien. Ce que nous disons des rapports entre la justice de Dieu et la justice des hommes est donc aussi valable pour qui se dit incrédule ou athée. Le croyant et l'athée vivent ici de la même réalité, l'un la connaissant et l'autre l'ignorant.

Donc, plus le législateur agira par motif de conscience, et plus la législation, œuvre des hommes et non de Dieu, sera en progrès et reflétera mieux la justice divine qu'elle doit servir. Tu as tué, tu seras puni, tu as volé, tu iras en prison, répète-t-elle, mais elle se rendra compte que tout n'est pas dit. L'ordre sera-t-il mieux établi après qu'un voleur aura purgé sa peine ? Non, si l'on ne pense qu'à la punition. Oui, si la prison est là aussi en vue de l'ordre, c'est-à-dire aussi pour rééduquer l'homme en le préparant à reprendre sa place, d'une façon plus appropriée que ce n'était le cas auparavant, dans la société.

Dans ce sens, je n'ai pas de peine à croire qu'en abolissant la peine de mort, un pays assure mieux l'ordre qu'en la maintenant.

Ainsi la prédication de la justice de Dieu fonde le vrai droit [1]. Ainsi les lois humaines tirent leur sens profond de la venue du Christ dans le monde [2], parce que le monde ne vaut la peine de durer que si c'est en fin de compte pour être sauvé. Si vous me permettez une image, je comparerais la justice de Dieu au soleil et la justice des hommes à la lune. Il y a entre ces deux astres ce que j'appellerai une analogie de relation. La lune n'est pas une source de lumière, et cependant elle nous éclaire lorsqu'elle reflète les rayons du soleil. La lumière du soleil est chaude, celle de la lune est froide, et pourtant elle est lumière. Le rôle de la lune est d'être ce miroir du soleil. De même

[1] K. Barth, « Justification divine et justice humaine », *Cahiers bibliques de Foi et Vie*, N° 5, p. 25.
[2] *Id.*, p. 37.

qu'un miroir ne se justifie que s'il a quelque chose à refléter, la justice humaine tire sa signification de la justice divine qu'elle doit réfléchir.

C'est donc en s'accomplissant totalement que, prenant conscience de ses limites, la justice humaine aidera les hommes à diriger leurs regards vers ce que leur révèle la justice de Dieu. Elle ne saurait certes doubler cette dernière, mais nous aura toutefois mis dans les conditions préalables où la justice de Dieu pourra se manifester à nous par la prédication de l'Evangile.

Quatrième remarque

Il est temps d'envisager maintenant l'homme en tant qu'individu en présence des deux justices. Objet de la justice divine et de la justice humaine, il vit sous l'économie des deux. Il doit agir selon les normes de la justice humaine, dans le cadre qu'elle lui impose et, cependant, c'est la justice divine qui donne son sens véritable à sa vie tout entière. Il est soumis à la justice humaine et pourtant, dans une certaine mesure, il en est affranchi par la justice divine. Il est appelé à accomplir la justice humaine non comme un esclave, mais comme un homme libéré par Christ, non par crainte, mais par motif de conscience. Il se souvient que la justice humaine a été faite pour lui et non lui pour cette justice.

Ses décisions concrètes sont souvent difficiles à prendre, car la justice humaine, ordre de Dieu, n'est pas mauvaise, mais peut le devenir dans certaines de ses réalisations pratiques. Prenons un exemple : Je ne suis pas de ceux qui refusent le service militaire, mais je constate qu'il pose à certains de mes concitoyens des questions de conscience qui les amènent à ne pas vouloir porter les armes, parce que, précisément, ils pensent que ce service contredit une des lois de base de la société : Tu ne tueras pas. Pour eux, la loi les obligeant à revêtir l'uniforme est mauvaise. Quelle attitude devront-ils adopter ? En obéissant à la loi humaine, ils estiment tourner le dos à la loi de Dieu, ce qu'ils ne veulent à aucun prix. Voici donc ce qu'ils feront : Ils refuseront cette loi particulière, mais elle uniquement, et ils se soumettront *d'autant plus scrupuleusement aux autres*. Loin de se dérober, ils se présenteront devant le tribunal militaire et accepteront sans mot dire la peine de prison qui leur sera infligée. Ils ne seront pas déserteurs. Ainsi leur attitude ne sera pas celle de la désobéissance à la loi humaine dans son ensemble, car en se pliant de bonne grâce aux sanctions que le magistrat doit prendre contre eux par fidélité à la loi humaine, ils affirment, eux aussi, qu'ils reconnaissent son autorité. La résistance à la justice humaine ne peut donc être que temporaire, exceptionnelle, et concerner un seul de ses aspects à l'exclusion des autres.

Revenons au problème général évoqué par cette quatrième remarque. Il importe à l'homme de se mouvoir dans les sphères de ces justices respectives sans négliger l'une pour l'autre et sans se situer, en définitive, en dehors de l'une et de l'autre. Il appartient donc à l'individu de donner à entendre qu'il se soumet à la justice humaine *à cause de la justice divine*. Dans sa lettre, M. le juge Schnetzler me disait encore que, une fois qu'il a déterminé les textes de lois applicables aux faits qui lui sont soumis, le juge n'a pas encore

« rendu la justice ». Pour ce faire, il doit se situer dans cette marge plus ou moins grande que lui laisse le code entre le texte et le fait à juger. Dans cette marge, il fait entrer « ses vues personnelles sur l'homme et son destin », et s'acquittera de son mandat « selon les règles de la bonne foi ». Mais qu'est-ce que la bonne foi ? S'il n'appartient pas au code de la définir, il est de notre devoir de le tenter. Remarquons ici que le mot *foi* est prononcé, et qu'il est précisé qu'elle doit être *bonne*, c'est-à-dire authentique, vraiment elle-même, totalement elle-même, sans aucun adjuvant extérieur. Pour un chrétien, qui dit foi, dit foi en Jésus-Christ. L'article du Code civil prescrivant que chacun est tenu d'exécuter ses obligations selon les règles de la bonne foi signifie donc : Chacun est tenu d'obéir à la justice humaine en se souvenant qu'il est pardonné et sauvé en Jésus-Christ, qu'il a en face de lui un prochain à qui la même promesse a été faite et qui a tout autant que lui le droit d'en vivre. « Selon les règles de la bonne foi » voudra aussi dire que chaque fois qu'il s'acquittera de ses obligations, il aura conscience d'avoir fait au Christ ce qu'il aura fait à ce frère du Christ qui est son prochain. C'est ici que, si la justice des hommes ne connaît pas la loi d'amour, le bon citoyen, lui, ne saurait l'ignorer.

Il ne saurait l'ignorer, qu'il soit père au sein de sa famille, magistrat dans sa cité, maître dans sa classe, contremaître à l'atelier. Détenteur de responsabilités en vertu de la justice humaine et de la justice divine, un tel homme devra, lorsqu'il les assumera, diriger les regards de ceux qui lui sont subordonnés vers cette justice divine sans laquelle la justice humaine n'est qu'une bien pauvre chose. D'autre part il devra se garder, dans son zèle pour la justice de Dieu, de passer sous silence cette justice humaine voulue de Dieu, ennoblie par la justice de Dieu, et qui, à cause de Dieu, doit être satisfaite en son entier. Ce n'est pas en dehors de la sanction prévue par la justice humaine que la grâce se trouve, mais dans cette sanction elle-même. Eliminer la sanction, c'est éliminer la grâce.

Il n'est pas bon de se raconter, et cependant c'est par un exemple tiré de mon expérience personnelle que je voudrais clore cette quatrième remarque. Au reste c'est plutôt quelqu'un d'autre que je vais raconter. Ecolier turbulent, j'avais à l'âge de quinze ans copieusement « chahuté » un de nos maîtres, bonne pâte, qui prenait, pensions-nous, des vessies pour des lanternes. Il m'avait pincé et donné l'avertissement d'une punition sérieuse. C'était grave. Mon père devait en avoir connaissance et c'est surtout ce que je craignais. Rentré chez moi j'avais trouvé cette ingénieuse solution : J'écrirais à mon maître pour m'excuser. Comme je ne le tenais pas pour très malin, il effacerait la punition et mon père n'en saurait rien. Ainsi fut fait. Le lendemain, le brave professeur m'accueille, me dit que ma lettre l'a touché, qu'il prend acte de mon repentir, me pardonne et que, pour ce qui le concerne, il oublie mon insolence, mais qu'il maintient la sanction. Mes projets se soldaient par un échec et j'entrevis le pire qui d'ailleurs se produisit. En réalité j'avais reçu la plus belle leçon de ma vie. Si le digne homme avait effacé la sanction, c'est-à-dire si la justice divine et le pardon avaient mis de côté la justice humaine, c'est le Diable qui aurait été gagnant, j'aurais continué à prendre mon maître pour un imbécile, je n'aurais pas compris

ce que le pardon coûte à l'offensé et je n'aurais pas compris non plus que la justice de Dieu est là pour libérer l'homme de son péché, non pour l'y enfoncer. C'est vraiment ici que les deux justices se rejoignaient pour prendre tout leur sens, l'une et l'autre, car la sanction, désormais, c'est-à-dire en définitive la scène que me fit mon père, devait m'apparaître plus tard comme le signe tangible et irréfutable que le pardon de mon excellent maître était quelque chose d'aussi réel et solide que la dite scène elle-même. Je n'ai jamais aussi bien compris que par cet épisode ce qu'était le pardon de Dieu.

Lorsque Moïse, au lieu de parler au rocher pour en faire jaillir l'eau, conformément à l'ordre de Dieu, le frappa de sa verge, Dieu lui annonça la punition de son incrédulité et de sa désobéissance : Il ne mènerait pas le peuple dans la terre promise. L'avait-il rejeté pour cela ? Non, certes, et le fait qu'il le reprit à lui sur le Mont Nebo atteste bien qu'il lui avait pardonné. Le pardon n'avait pas effacé la sanction de la désobéissance, mais s'attestait au moment même où elle s'accomplissait (Nb. 20; Dt. 32. 44-51).

Conclusion

Ainsi les deux justices, celle de Dieu et celle des hommes, se tiennent étroitement. Ici-bas, il est impossible de les dissocier. Ici-bas, il est impossible d'émarger à la première sans être dans la sphère de la seconde. Si la justice humaine nous place dans des conditions telles que nous soyons appelés à regarder à la justice divine, celle-ci nous fait sentir, lorsqu'elle nous est donnée, que nous ne saurions être ailleurs qu'au sein de la justice humaine, aussi vrai que Jésus-Christ, pour nous sauver, a revêtu une chair en tous points semblable à la nôtre.

Se tenant étroitement, parce qu'elles ont une même origine : Dieu, et un même aboutissement : l'homme, leur union reflète celle de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ. C'est pourquoi, à l'image du Christ qui les a toutes accomplies, l'homme doit se plier aux exigences de la justice humaine, si imparfaites qu'elles puissent être, et pour autant qu'elles ne l'appellent pas à se rebeller contre son Dieu.

Parce que la liberté de croire en Dieu et de participer à sa justice doit être garantie par toute justice humaine digne de ce nom (sans quoi elle ne serait plus une « justice » mais une tyrannie insupportable), la prière du chrétien et de l'Eglise doit donc s'élever sans cesse pour que cette justice soit toujours plus conforme à la volonté divine et soit toujours plus exactement ce que Dieu veut qu'elle soit.

Car c'est dans le relatif et l'imparfait d'ici-bas que la perfection et l'absolu de Dieu se manifestent. Nous pouvons, à l'instar de l'apôtre Paul, souffrir de cette imperfection et prier le Seigneur de l'éloigner de nous. Mais, comme saint Paul, nous serons invités à entendre la parole salvatrice qui est celle de la justice de Dieu : « Ma grâce te suffit, car ma force s'accomplit dans la faiblesse » (2 Cor. 12. 9).

Jaques Courvoisier

L'ENGAGEMENT CÉNOBITIQUE : FORME PARTICULIÈRE ET CONCRÈTE DE DISPONIBILITÉ

Introduction

Les pages suivantes ont un propos historique : elles tentent de dégager brièvement le principe qui explique l'existence et qui conditionne le développement, dans l'Eglise, de cette vie commune d'un genre particulier, que désigne dans sa généralité, le terme de cénobitisme.

Or une étude historique, dans le cas particulier, ne se justifie que si elle s'ordonne d'une façon ou d'une autre, à la théologie et à la vie de l'Eglise de notre temps. D'une manière inattendue et remarquable, le contexte et le sens d'une étude de ce genre par un réformé, viennent de nous être donnés, dans la Dogmatique de Karl Barth [1], par un excursus important que nous présenterons ici en guise d'introduction.

Ces remarques de K. Barth sur le monachisme traditionnel se lisent dans les premières pages du chapitre consacré au second aspect de la réconciliation : l'élévation avec et en Christ de l'homme racheté. « Le monachisme, dira K. Barth en conclusion de son excursus, a été cité ici en tant qu'exemple d'un mouvement né sur le sol de la chrétienté, et qui se développe encore, un mouvement qui, par sa manière certainement discutable, mais réfléchie et énergique de s'occuper du problème de l'homme réconcilié, nous oblige à être attentifs à ce problème, et à prendre position du point de vue historique » (p. 18). Toute la position de K. Barth à l'égard du monachisme est résumée dans ces lignes; elle se caractérise par une attention ouverte aux défauts, mais aussi aux aspects positifs de ce mouvement, et à la mise en question qu'il constitue. Une telle position suppose donc la capacite de savoir distinguer entre le bon et le mauvais, entre les fondateurs et leurs successeurs, entre l'essentiel et l'accidentel, afin de ne pas tout rejeter en bloc sans rien y comprendre. L'attitude de K. Barth sur ce sujet est donc différente de celle des Réformateurs, sans cependant représenter du tout une critique ou un désaveu à l'égard de ceux-ci. Simplement avec le temps les problèmes changent d'aspect, et l'intelligence commande qu'on se réinterroge à leur sujet [2]. « L'ombre qui pèse sur ce mouve-

[1] *Kirchliche Dogmatik*, IV, 2, Zurich 1955, p. 10-18.

[2] Comme le dit H. Esnault (« Le *De votis monasticis* de Martin Luther », in *Etudes théologiques et religieuses*, 1956, N° 1, p. 26-27) : « Il (Luther) livre un combat, dans lequel son adversaire n'est pas un pur système doctrinal; il s'agit du monachisme, établissement immense, divers et puissant, résultat d'une élaboration historique complexe, vu par un homme informé dont le ressentiment est évident — ce qui ne signifie pas qu'il soit injustifié — et pessimiste, comme beaucoup de ses contemporains. »

Au XVIe siècle, pour les moines d'abord, pour les réformateurs ensuite, les déformations accidentelles, devenues envahissantes, les imbrications politiques et sociales du monachisme sont indissociables de l'essence de ce dernier. La critique des réformateurs en a reçu un caractère existentiel, lié à la situation du moment, qui a fait sa force, mais qui, du même coup, lui fixe des limites précises dans le temps. L'étude de H. Esnault, dans sa première partie, seule parue à l'heure actuelle, témoigne de cette force; elle révèle aussi, et cela peut-être moins volontairement, les limites précises, le caractère contingent des critiques du traité le plus développé du XVIe siècle contre le monachisme. Il convient, actuellement, comme le rappelle K. Barth, de ne pas négliger ces critiques. Mais on ne

ment (à savoir le monachisme) et sur les institutions issues de lui, est épaisse et lourde. Les Réformateurs savaient ce qu'ils voulaient et faisaient, lorsqu'ils ont refusé de suivre ce mouvement, et que, dans leur domaine, ils ont aboli ces institutions : à la manière dont se posaient les questions au XVIe siècle, c'était inévitable. Et où l'on essaie, au sein des Eglises évangéliques (protestantes), de leur redonner vie, dans telle ou telle forme, que l'on prenne garde, alors que l'opposition d'autrefois n'est pas légitimement surmontée aujourd'hui encore, de ne pas s'avancer, sans le remarquer, dans une fausse direction et dans ces mêmes ombres. Cela ne signifie cependant pas qu'il nous serait commandé ou même seulement permis d'ignorer, *a limine* et en bloc, l'idée et l'entreprise qui étaient et qui sont en cause, ou de les disqualifier comme « moinerie », et de simplement nous soustraire à la question que leur problème et leur signification posent aussi à notre pensée et à notre vie évangéliques (protestantes). (...) On peut sérieusement avoir beaucoup de reproches à faire à la théorie et à la pratique anciennes et nouvelles (à savoir l'usage et l'abus !) du monachisme oriental et occidental, et l'on peut aussi exprimer ces reproches, — tous ensemble, ils n'épuisent cependant pas la question de l'intention et de la volonté qui inspiraient ce mouvement, même s'il s'avérait impossible de le considérer comme exempt d'erreurs. S'écarter, pour des motifs fondés, d'un Macaire le Grand, d'un Basile le Grand, d'un Benoît de Nurcie, d'un François d'Assise, d'un Dominique ou d'un Thomas à Kempis, même d'un Ignace de Loyola ou d'une Thérèse d'Avila, n'était, ni dans leur temps, ni même aujourd'hui, aussi facile que maint protestant se l'imagine de loin; ne serait-ce que pour le simple fait qu'ils paraissent conscients d'au moins une part de ce que nous pensons savoir mieux, mais par là aussi de quelque chose qui devrait nous être en tout cas matière à réflexion. Il semblerait intelligent de ne s'écarter d'eux que pas à pas, avec circonspection, en tout cas pas en ergoteur, mais dans un intérêt ouvert qui n'exclut pas la fermeté » (p. 10-11).

Ceci précisé, K. Barth va ensuite passer en revue les éléments principaux du monachisme traditionnel, en commençant pour chacun d'eux par leur donner leur vraie dimension initiale et intentionnelle; il relèvera ensuite les défauts et les dangers de ces éléments, pour enfin indiquer ce qu'ils comportent de positif, d'essentiel à la vie chrétienne.

En ce qui concerne la solitude, à laquelle se réfère le terme même de moine, K. Barth se refuse à l'expliquer tout entière par une fuite du monde comprise dans le sens spiritualiste du mépris de la matière. Il discerne encore dans le désir de la solitude le souci du chrétien de rompre, spatialement aussi, avec le monde de la corruption. Certes, et ce sont les réserves de K. Barth, « la fuite du monde n'est en aucun cas identifiable avec la fuite vers Dieu » (p. 12), et il n'est pas nécessaire pour le chrétien de courir au désert, d'autant plus que le monde du péché suit le solitaire dans son désert. « L'imitation de Dieu non plus ne peut légitimer une telle fuite; car précisément Dieu n'est un isolé ni en lui-même (il est trine) ni dans son extériorité (il est le Créateur et le soutien de l'homme différent de lui, et du Cosmos) » (*ibid.*). Positivement, K. Barth relève d'abord les limites pratiques de cette solitude : rares sont ceux qui n'ont pas vécu leur retraite du monde dans une communauté esquissée tout au moins; et le monde a pu compter sur les services de certains ermites proprement dits.

saurait le faire en s'y cramponnant sans discerner leurs limites. Certes, « Dans l'introduction du *De votis*, Luther déclare expressément ne s'attacher qu'à la perversion des choses et non à ces dernières elles-mêmes » (H. Esnault, *art. cit.*, p. 48, n. 8). Mais il faut bien reconnaître que son époque ne lui donnait pas le recul nécessaire.

En outre K. Barth relève la parenté historique qu'il y a entre le refus de la vie solitaire, le « sécularisme » en honneur chez les protestants, et la politique de l'Aufklärung. Et surtout il avance ceci : « On ne devrait pas considérer comme exclu que le chemin du désert, dont on trouve au reste des exemples bibliques remarquables, n'eût que peu ou rien à faire, pour beaucoup de ceux qui s'y engageaient, avec ce que nous appelons « fuite du monde » et que nous avons l'habitude de désapprouver. Bien plus, le chemin du désert pourrait représenter une protestation et une contradiction très responsables et très actives contre le monde — et aussi contre l'Eglise du monde — et ainsi simplement une manière nouvelle et particulière de s'expliquer avec le monde, mais par là de se tourner aussi vers lui. Il s'agirait alors d'une retraite qui aurait pour but un élan d'autant plus vigoureux. (...) Ce pouvait être en effet une loi de l'Esprit que l'on voulait suivre dans cette séparation — ce pouvait être aussi une action chrétienne nouvelle et meilleure, que de cette manière on cherchait et on parvenait à réaliser. La preuve : les réformes concrètes et les puissants effets historiques qui, de ce fait, sont justement sortis de l'ἀναχωρεῖν individuel et collectif. On sait ce que la civilisation et la culture européennes doivent au couvent bénédictin. Les réalités du monde extérieur ont-elles vraiment été sous-estimées ? (...) Et alors, voici la question qui se pose à nous : y a-t-il une existence chrétienne qui n'aurait pas besoin, plus ou moins, d'une distance spatiale (sinon aussi intérieure) à l'égard du monde — et même de l'Eglise — une distance qui permettrait d'être solidaire du monde, de lui faire face, d'exercer un service en son sein ? Ce serait là en fait la distance dialectique que dans la théorie et la pratique du monachisme (même si c'est à tort) nous avons vue promue au rang de principe, de système, de loi extérieure. L'Eglise et l'individu peuvent-ils s'avancer vraiment vers le monde et vers les hommes, sans devoir se ménager à leur égard une distance, une retraite, d'autant plus vraies ? Ne doit-il pas s'établir ici un rythme (par une nécessité non seulement de santé, mais très profondément spirituelle), dans lequel l'ἀναχωρεῖν trouvera toujours à nouveau sa place ? » (p. 13).

Après la solitude, K. Barth examine l'ascèse du monachisme, c'est-à-dire une double défense contre les rapports charnels et contre le désir de l'argent et de la propriété, à quoi s'ajoute l'ordre du silence. Il commence par rappeler qu'à son point de départ, l'ascèse est un exercice tendu vers la maîtrise des passions et vers la résistance au poids du péché, en vue « de la seule liberté finalement nécessaire et salutaire, la liberté pour Dieu et pour les frères, pour l'Eglise et par là même pour le monde » (p. 14). Les critiques de K. Barth visent ceux qui confondent péché et nature humaine, qui n'ont plus d'attention, arbitrairement, que pour ces deux passions (la chair et l'argent), qui semblent croire que l'abstention garantit forcément du péché, et correspond seule à la perfection. « Est-il supportable, dans la communauté chrétienne, d'instaurer, en établissant de telles prescriptions ascétiques de principe, une différence entre deux états chrétiens : l'un parfait, l'autre imparfait, l'un sérieux, l'autre non sérieux, l'un libre, l'autre asservi; peut-on ainsi compter systématiquement avec une participation complète ou seulement partielle de l'homme à la grâce de Dieu ? » (p. 14).

Cependant le monachisme, par sa conception souvent contestable de l'ascèse, rappelle au moins à l'Eglise « le caractère passager du monde et de sa convoitise (1 Cor. 7. 31; 1 Jn. 2. 17), comme aussi l'existence d'un nouvel homme et les directives qui en découlent (...) On ne peut supprimer la question de la perfection chrétienne, comprise comme une parfaite tension vers le but (τελειότης), comme la dynamique impliquée par la grâce de Dieu et incluse

infailliblement en elle, dynamique dirigée vers le service que cette grâce même assigne à l'homme. (...) L'ascèse monastique, au sein d'un christianisme toujours plus ou moins prisonnier, déjà dans les temps anciens, même les plus anciens, de la dés-eschatologisation et de la sécularisation de son message et de sa vie, était une répétition implacable de cette question; plus même : un élan impressionnant pour y répondre » (p. 15). Certes, l'erreur était de juridiser une distinction qu'il ne nous appartient pas de durcir ni de bloquer, entre les engagés et les paresseux. Mais par ailleurs, on peut se demander si l'accent mis sur les dangers de la vie charnelle et de l'argent, ne se justifie pas par le fait que nous avons affaire là « à des cercles de problèmes d'un ordre particulier, au foyer d'une possession démoniaque et d'une vulnérabilité humaine particulières » (*ibid.*). Au reste, la plupart des moines ne sont pas obnubilés par ces problèmes; K. Barth rappelle toutes les activités auxquelles ils se livrent, et « surtout le suprême travail du moine : l'*opus Dei*, l'office, la louange de Dieu dans l'adoration privée et commune » (*ibid.*). Concluant sur ce point, K. Barth écrit : « A nouveau il faudrait, en ce qui nous concerne, nous demander s'il serait possible de mener une existence chrétienne dans une liberté chrétienne, et ainsi dans une tension vers le but assigné à l'homme par la grâce; s'il serait possible d'assumer un service de Dieu en Esprit et en vérite, et un authentique service des frères, et de manifester une aptitude pour tout cela, sans mener un combat précisément dans ces domaines, sans pratiquer un certain renoncement, une certaine abstention, et pour tout dire, sans se soumettre à une certaine ascèse (même s'il s'agit ici d'une ascèse sans principe ni soumission à aucune règle, mais d'autant plus sérieuse). D'après l'Evangile, cela est impossible, et d'après l'essence même de la chose, cela ne peut pas être, ni sur le plan individuel, ni surtout sur le plan collectif. Seul celui qui peut et qui veut sacrifier, peut et veut aussi servir et se libérer dans ce but » (p. 15-16).

K. Barth envisage enfin le point de l'obéissance, la soumission à la règle et au supérieur. Il rappelle l'exigence bénédictine d'une obéissance qui s'exerce « comme si l'ordre venait de Dieu », « sans lenteur ni hésitation et de bon cœur » (p. 16). Prise à la lettre, institutionnalisée, cette conception paraît « très délicate et très dangereuse » (p. 17). « Conçoit-on l'autorité d'un homme qui pourrait, à l'égard d'autres hommes, prendre institutionnellement la place de l'autorité de Dieu ? (...) La tentative de réaliser institutionnellement, à l'aide d'une telle exigence d'obéissance, une image de la communion des saints ne fera-t-elle pas surgir nécessairement une illusion qui représente une offense pour Dieu, qui élève à tort un homme, et qui abaisse à tort les autres ? » (*ibid.*). Mais tout n'est pas dit par là. Ce serait oublier que la vraie obéissance et la vraie autorité sont du domaine de l'amour, de l'« événement », relèvent du Saint-Esprit. Dans la mesure où les règles et les moines ont fait dépendre de l'événement du Saint-Esprit, l'institution de l'obéissance et de l'autorité, ces dernières ont éte authentiques. « Ce que l'on peut appeler un « bon » couvent, comme il y en a eu et comme il y en a certainement encore, n'a jamais été la caverne d'arrogance et d'oppression, à la manière dont maint protestant moyen a l'habitude de se représenter ce lieu. De fait on y pouvait, et on y peut encore, diriger et obéir dans une grande sagesse, une grande humilité, une grande sérénité » (*ibid.*).

Il en résulte la conséquence suivante : « Et si en vérité, on n'a pas à contester que la communion des saints ne peut devenir événement que dans le curieux triangle constitué par Dieu et par deux hommes liés entre eux par un rapport ordonné et fixé, alors on ne pourra en tout cas simplement rejeter l'intention même de la vie monastique — tout en prenant en considération les questions

et les objections que soulèvent l'application théorique et pratique de cette institution » (*ibid.*).

Que la justification par la foi, sans être niée par les règles monastiques, alimente moins la spiritualité des moines que ne le fait le souci des œuvres, K. Barth en élève le reproche. Le fondement de la vie chrétienne, c'est la grâce, et l'ordre de la vie chrétienne, c'est la grâce reçue par la foi et créatrice d'œuvres. « Que l'on tienne comme nécessaires cet ordre et ce fondement, qui furent largement détournés dans l'histoire du monachisme, et même niés et combattus dans maintes de ses formes — il y avait et il reste néanmoins à apprendre du monachisme que la foi appelle et contient la nécessité de suivre le Christ, de marcher dans la sanctification, de donner forme à la vie chrétienne, de pratiquer la vie fraternelle et l'amour » (*ibid.*).

K. Barth en conclut : « Et si l'on estime évident qu'une telle œuvre, établie avec précision dans sa vraie perspective, ne doit être en aucun cas sous-estimée ou négligée, mais qu'elle doit se réaliser à tout prix, on devra alors reconnaître au monachisme, avec justice et respect pour ses intentions et ses entreprises, le fait que les points de vue particuliers, sous lesquels il a décrit, exigé et organisé cette œuvre, méritent une serieuse attention, malgré toutes les réserves de détail qu'on peut faire à leur sujet » (p. 17).

C'est dans la ligne de la vision barthienne de la vie conventuelle, vision sévère et critique souvent, mais fondamentalement positive, que voudrait se placer notre étude. Et le sens d'une telle étude, c'est K. Barth aussi qui le définit, en montrant la valeur significative du monachisme, dans ses intentions et dans ses réalisations, dans ses fidélités et dans ses erreurs, non seulement pour les communautes régulières d'aujourd'hui, mais aussi pour l'Eglise tout entière, face à la question de sa vie fraternelle. Plus précisément, nous aimerions montrer comment et à quoi ont été conduits, dans les premiers siècles de l'Eglise, ceux dont K. Barth définit ainsi l'intention : « Ce que le monachisme, à sa façon, projetait et voulait, c'était une manière concrète de suivre le Seigneur, que dans l'Evangile on ne trouve pas seulement commandée sous une forme générale, mais aussi décrite, en partie du moins et à titre d'exemple, sous des traits extrêmement précis. Voilà donc ce que l'on projetait et voulait : une sanctification individuelle et collective, une manière d'être chrétien ordonnée à un but (téléologique), une vie fraternelle concrète et organisée, tout cela dans le sens et au service d'un amour concret et total » (p. 18).

* * *

On a pu dire que la communauté de Jérusalem, telle que nous la décrit le Livre des Actes des Apôtres, était le type de la vie cénobitique, tandis que les épîtres de saint Paul fournissaient l'exemple même de la paroisse. A condition de ne pas être trop rigoureuse ni trop absolue, cette distinction semble bien se vérifier. En tout cas, nous verrons que les premiers chapitres du Livre des Actes ont inspiré et guidé les pères du cénobitisme.

Il est très vrai que l'Eglise de Jérusalem semble animée d'une vie fraternelle dans laquelle la communauté de prière et de biens se trouve incomparablement réalisée, et c'est pourquoi la vie cénobitique s'y rapportera. Par ailleurs — et c'est une raison de distinguer sans opposer — il faut noter que saint Paul ne nous a guère décrit la vie des communautés qu'il a créées ou visitées. On peut penser pourtant que la communauté de biens y était moins absolue qu'à Jérusalem (cf. 2 Cor. 14. 13), et plus adaptée aux cadres habituels d'une

paroisse — d'une paroisse vivante. Mais en ce qui concerne le célibat, on remarquera qu'à propos de la vie d'une des Eglises dont il est le père spirituel, saint Paul donne un enseignement rejoignant celui du Seigneur, et auquel se référera tout le courant érémitique et cénobitique.

Le cénobitisme n'est donc ni une création *ex nihilo*, sans rapport avec les premières communautés chrétiennes, ni une donnée immédiate du Nouveau Testament; mais le fruit multiforme d'un développement, dans lequel on distingue en gros, trois phases se succédant et se complétant :

Le célibat, vocation individuelle dans la paroisse; auquel vient s'ajouter :

La pauvreté, comme rupture avec le monde; puis :

L'obéissance au sein d'une étroite communauté.

Or la ligne de force de ce développement, avec la mise au point du triple engagement qui est une des particularités de la vie cénobitique, réside dans la recherche d'une disponibilité concrète pour Dieu; d'une disponibilité comprise comme un don de soi, une pleine appartenance à Dieu, plus que comme une aptitude spirituelle à tel ministère particulier [1].

I. Célibat au service du Seigneur

Dans les deux premiers siècles de l'Eglise, c'est par le célibat, mené isolément dans le cadre de la vie habituelle, que certains chrétiens, par vocation, concrétisent leur appartenance au Christ, selon ce que dit saint Paul : « Celui qui n'est pas marié s'occupe des choses du Seigneur, cherchant à plaire au Seigneur » (1 Cor. 7. 32).

Dans ce souci de répondre pleinement à sa vocation, le célibataire court certes un grand danger : celui de se comparer aux autres et de s'enorgueillir, vis-à-vis de Dieu en se considérant comme le créancier du Seigneur, ou à l'égard des hommes en les méprisant. Aussi est-ce l'humilité que saint Ignace d'Antioche et saint Clément de Rome prêchent aux célibataires, dans deux passages qui, indirectement, révèlent que le célibat dans la primitive Eglise ne se limite pas à quelques cas isolés, mais joue tout de suite un rôle organique dans la vie des communautés.

« Que celui qui est chaste dans sa chair ne s'en vante pas, sachant que c'est un autre qui lui accorde la continence. [2] »

« Si quelqu'un peut demeurer dans la chasteté en l'honneur de la chair du Seigneur, qu'il demeure dans l'humilite. S'il s'en glorifie, il est perdu, et s'il se fait connaître à d'autres qu'à l'évêque, il est corrompu. [3] »

Tant il est vrai que si le célibat n'a pas pour mobile la disponibilité, et que l'orgueil le détermine quelque peu, non seulement il perd de sa valeur, mais encore il devient chute et corruption.

Les mots : « en l'honneur de la chair du Seigneur » manifestent tout d'abord que le célibat n'a pas de valeur en soi, aux yeux d'Ignace, mais ne peut être qu'une manière de vivre en l'honneur du Seigneur. En son honneur, tout d'abord, parce que, durant tout le temps de son incarnation, le Seigneur est demeuré dans le célibat. Imiter le Seigneur dans cet aspect particulier de sa

[1] Comme le dit un livre récent : « Et tous les ordres religieux, quel que soit l'objet de leur activité, sont d'abord religieux, c'est-à-dire que leur premier objet est de former des âmes consacrées à Dieu, ensuite seulement de les appliquer à telle forme de service. » (J. Leclercq, *La vocation religieuse*, Tournai-Paris 1953, Casterman, p. 53).

[2] Clément de Rome, *Ep. Cor.* 38. 2.

[3] Ignace d'Antioche, *Ep. à Polyc.* 5. 2, Paris 1951, Sources chrét. 10, p. 175.

vie, exprime une louange, une attention précise portée sur son ministère, un souci de lui ressembler dans telle modalité de son existence [1].

Par ailleurs, pour entrer plus avant dans la compréhension de cette expression : « l'honneur de la chair du Seigneur », ne faut-il par se souvenir que l'antidocète qu'est Ignace, dans son Epître aux Smyrniotes, met en rapport la réalité de sa captivité et de son martyre prochain avec la réalité de l'incarnation du Christ ? « Car, si c'est en apparence que cela (la passion et l'œuvre de notre salut) a été accompli par notre Seigneur, moi aussi, c'est en apparence que je suis enchaîné » (4. 2). De la part du célibataire « l'honneur de la chair du Seigneur » résiderait alors dans l'authenticité concrète du don de sa vie au Christ, témoignage de la réalité de l'incarnation. De cette manière, le célibat serait donc plus qu'une disponibilité pratique : une sorte de louange en acte, en même temps qu'une disponibilité en vue de la louange.

Il n'a donc pas sa fin en lui-même; et comment resterait-il un témoignage et une louange rendus à l'incarnation, s'il n'était la démarche intiale d'un don de soi qui se continue dans une prière et un service plus soutenus pour les frères, la paroisse, l'Eglise ?

Mais il fallait plus encore : les célibataires pour le Christ ont senti d'emblée la nécessité d'une ascèse particulière, d'un renoncement de pauvreté qui les détachassent d'eux-mêmes, et les maintinssent vraiment disponibles dans leur course chrétienne, dans leur ministère de prière et de service dans l'Eglise. Il ne s'agissait pas pour eux de vivre en reclus, mais d'opérer une certaine rupture avec ce qui détourne de la prière et de la pleine appartenance à Dieu.

Sans codification ni réglementation, cette ascèse résultait d'une initiative personnelle, qui, des exemples de l'Ancien Testament ou des préceptes du Christ, retenait tel aspect en s'efforçant de le pratiquer intégralement [2].

Il est important de se rappeler l'origine théocentrique et christocentrique de cette ascèse accompagnant le célibat, pour ne pas donner plus d'importance qu'ils n'en avaient aux éloges de la continence et de la perfection, chez les Pères alexandrins, par exemple, et aux déviations que l'on peut déceler au cours des siècles dans la conception chrétienne de l'ascèse et du célibat.

Certainement la vision grecque du monde sensible, de la vie matérielle et physique poussait les défenseurs même de l'incarnation du Christ à considérer l'ascèse comme un bien en soi, comme un mépris de la chair, et par là une ascension vers Dieu. Sans nul doute, Origène a fait sienne cette erreur; saint Augustin lui-même n'y échappe pas entièrement. Mais ce serait se tromper beaucoup que de considérer tous les continents et toutes les vierges des premiers siècles de l'Eglise comme des spiritualistes en mal de réaliser eux-mêmes leur salut. Ce sont d'abord et surtout des croyants (Origène le tout premier), qui, par vocation et par amour pour le Christ, se consacrent à lui d'une manière particulière.

En dépit des théories, le mobile premier du célibat et de l'ascèse, pratiquement, naît d'un souci de disponibilité.

Saint Augustin, par exemple, dont le jugement n'est pas toujours à l'abri d'une certaine vue dépréciative de l'union charnelle, même légitime, affirme cependant : « Ce n'est pas d'elle-même, mais d'être consacrée à Dieu, que la

[1] On trouve une idée semblable chez saint Augustin, notamment : « Mais voici que l'Agneau s'avance par le chemin de la virginité (...) Vous donc, allez à sa suite, vous qui êtes ses vierges; suivez-le même sur ce chemin, car c'est là votre seul titre à le suivre partout où il va » (*De sancta virginitate*, 29, Œuvres de saint Augustin, Paris 1949, Desclée de Brouwer, III, p. 165).

[2] H. Leclercq, *Dict. archéol. chrét. et liturg.*, art. : « Cénobitisme », t. II, col. 3078.

virginité tire son honneur »[1], et ailleurs : « Ce n'est pas d'être vierges que nous exaltons les vierges, mais d'être consacrées vierges à Dieu par une continence filialement aimante.[2] »

Quand l'évêque d'Hippone traite de la supériorité du célibat sur le mariage, il ne se place pas sur un plan moral, mais sur celui de la disponibilité à aimer le Christ et à le suivre partout : une femme mariée est plus heureuse qu'une vierge qui attend de se marier. Mais une vierge pour le Christ a le pas sur la femme mariée[3].

En présence du désir de perfection des ascètes et des continents des premiers siècles, et même de leur recherche d'une récompense céleste, il convient de se rappeler l'épisode évangélique de l'homme riche (que tous ces ascètes avaient à la mémoire). Le Christ n'a pas blâmé, ni déclaré égoïste cette recherche de perfection et de salut, mais en appelant l'homme riche à le suivre, après avoir vendu tous ses biens, il subordonne cette recherche qui pourrait être égoïste, à la foi et à l'amour répondant à la vocation qu'il adresse.

De même, les ascètes les plus avides de perfection sont d'abord des athlètes du Christ par foi et par amour; dans leur effort, souvent un peu sûr de lui, nous discernons en premier lieu leur manière de prendre au sérieux leur vocation chrétienne; sinon nous nous condamnons à n'y voir que des déviations, à le rejeter en bloc, à n'y rien comprendre. Comme le relève K. Barth : « Mais au départ, l'ἄσκησις désigne simplement l'exercice, la préparation qui permettent de poursuivre un but avec efficacité. L'observation de ces commandements doit aussi servir à libérer des passions qui interviennent dans les rapports avec l'autre sexe et dans les problèmes d'argent et de propriété, à libérer des envies désordonnées, constamment menaçantes en ces domaines. On peut aussi dire que l'ascèse veut servir à libérer de la paresse du péché qui tire l'homme vers le bas. Et pour sa part, c'est aussi à un service qu'est ordonnée cette libération : elle veut permettre la seule liberté finalement nécessaire et salutaire, la liberté pour Dieu et pour les frères, pour l'Eglise et par là même pour le monde. C'est pourquoi le principe négatif de l'ascèse n'est, de cette manière, que l'envers d'un principe positif, à savoir celui d'atteindre la perfection en suivant les « conseils évangéliques », de parvenir, dans la vie chrétienne, à la parfaite manière de courir vers le but, sans laquelle il est impossible d'être propre à ce service.[4] »

Reprenons le passage de la lettre de saint Ignace à Polycarpe, pour y relever deux renseignements intéressants :

1. « Si quelqu'un peut *demeurer* dans la chasteté (ἐν ἁγνείᾳ μένειν)... »

Le témoignage d'Ignace, comme du reste celui de Clément, est important, car il reflète, à peine plus de trente ans après la mort de saint Paul, un état de fait dans l'Eglise, en Asie Mineure en tout cas, à Rome aussi, et probablement ailleurs : l'enseignement du Seigneur et les conseils de Paul sur le célibat, dès l'origine du christianisme, ont été suivis non par quelques isolés, mais par un nombre assez grand de croyants pour qu'on doive s'adresser à eux en particulier, lorsqu'on exhorte la communauté.

De plus, en parlant du célibat comme d'un état dans lequel on « demeure », Ignace ne nous livre pas une idée personnelle, mais se réfère à la manière dont on a envisagé et réalisé concrètement dans l'Eglise apostolique la doctrine

[1] *De sancta virginitate*, 8, *op. cit.*, p. 123.
[2] *Op. cit.*, 9, p. 127.
[3] *Idem.*
[4] *Op. cit.*, p. 14.

du célibat. Rien d'étonnant à cela, puisque ce dernier n'est pas une absence de mariage, mais un engagement dans une vie particulièrement disponible.

2. « S'il *se fait connaître* à d'autres qu'à *l'évêque*, il est corrompu... »

Ce texte, si nous en avons ici la bonne lecture [1], atteste que, pour le chrétien, le célibat dans lequel on demeure, pas plus que le mariage, n'a le caractère d'une affaire privée et individuelle. En effet, ce n'est pas sans l'accord de l'évêque que se conclut un mariage [2], parce que l'évêque exerce son ministère au nom et de la part du Seigneur, dans le but principal de susciter et de maintenir l'unité dans la communauté, et que le mariage chrétien doit se faire « selon le Seigneur » et s'intégrer à la vie de la communauté. De même, la décision du célibataire est annoncée à l'évêque parce qu'elle est prise en l'honneur du Seigneur par un membre de l'Eglise.

Mais pourquoi l'évêque seul doit-il en avoir connaissance ? C'est là, à n'en pas douter, une précaution contre l'orgueil, qui, nous l'avons vu, corrompait le célibat. Cette restriction prudentielle nous permet de tirer deux conclusions importantes :

Ce que le célibataire ira annoncer à l'évêque seul, ce n'est pas sa condition présente de célibat : tout le monde, dans la communauté, la constate; « se faire connaître » ne peut donc signifier que : déclarer devant lui, ministre de Dieu, une decision de demeurer dans le célibat.

L'évêque est ministre du Seigneur dans et pour la communauté. C'est donc que la décision dont il est nanti intéresse la communauté, avec la vie de laquelle elle doit avoir un rapport. L'accord de l'évêque permet au célibat, tout en demeurant secret, de ne pas demeurer privé, ce qui, plus que toute autre chose, l'aurait précipité dans le danger de la perfection individuelle et orgueilleuse, à laquelle les premiers célibataires n'ont pas toujours échappé. Telles sont les remarques que permet de faire la lecture présumée ici la meilleure de Polyc. 5. 2.

De fait, l'engagement au célibat ne semble pas avoir pu rester longtemps un secret entre tel chrétien et son évêque, justement peut-être à cause de la place et du rôle que, dans la communauté, les continents et les vierges rempliront par leur témoignage, leur ascèse, leur prière et leur service. Si bien que l'engagement au célibat deviendra très rapidement un acte dont la communauté sera témoin, et auquel elle s'intéressera, non pas juridiquement encore, mais en prenant cet engagement au sérieux et en lui assurant une certaine protection.

La liturgie révèle la place et le ministère particuliers des célibataires dans l'Eglise, à côté des ministres habituels. Citons cette ancienne litanie qui ne subsiste plus, dans le Missel, qu'à l'office matinal du Vendredi-Saint :

« Prions pour tous les évêques, prêtres et diacres, sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs, portiers, confesseurs, vierges, veuves et pour tout le saint peuple de Dieu. [3] »

[1] Cette lecture n'est en effet pas certaine. On en propose une autre : « S'il s'estime supérieur à l'évêque, il est corrompu. »

[2] *Ep. à Polyc.* 5. 2.

[3] « N'y a-t-il pas eu en effet, manifestement, aussi haut qu'on puisse remonter, des chrétiens qui, en ce qui les concerne (1 Cor. 7. 25 s), ne se marient pas, ou (Mat. 10. 9 s; Act. 2. 44b) ne possèdent rien, ou encore s'abstiennent de vin et de viande (Rom. 14. 1 s); ils acceptaient ainsi certains renoncements (le grand Origène s'adonnait à tous les trois), dont plus tard les deux premiers en tout cas devinrent les signes distinctifs importants du monachisme. Il semble qu'à cause de cela ces chrétiens jouissaient dans la communauté d'une considération spéciale, peut-être aussi qu'ils élevaient des prétentions particulières, mais sans pour autant vivre en clôture, seuls ou en commun, sans non plus éviter leurs

De même, dans ce qu'il appelle les différents ordres de l'Eglise, Origène fait une place à part « à tous ceux qui font profession de religion », les ascètes et les vierges : leur engagement particulier les oblige à une vie en rapport avec cet engagement [1]. Origène parle aussi d'un vœu, promesse à haute voix, dont l'objet, relevons-le, n'est pas le célibat, mais le service de Dieu dans le célibat [2].

La quatrième Epître de saint Cyprien, abordant le sujet des vierges, révèle que l'institution du célibat dans l'Eglise, au milieu du troisième siècle, conserve une certaine souplesse tout en prenant forme; en effet, l'évêque de Carthage préfère, comme un moindre mal, mais sans du moins refuser à tout prix une rupture d'engagement, que les vierges qui se sont consacrées au Seigneur, et, par la suite, ne veulent pas persévérer, se marient. Elles évitent par là un second scandale [3].

Il n'en est pas moins certain qu'elles commettent un adultère à l'égard du Christ; aussi resteront-elles dans l'Eglise à condition de faire une pleine pénitence et une confession publique [4]. Si l'évêque s'occupe de ce sujet à première vue extérieur à son ministère, c'est que justement ces vierges « ont décidé une fois pour toutes de garder leur état, fermement et dans la continence » [5], et « qu'elles se sont consacrées au Christ à cause de leur foi » [6]. Voilà une décision personnelle, et pourtant l'Eglise s'en estime responsable.

Remarquons, en passant, que le caractère définitif de cet engagement va de soi, au IIe comme au IIIe siècle, et que le célibat est fermement envisagé comme un acte de foi et un service du Seigneur.

Il convient maintenant de voir à quelle raison tient cette part que prennent l'évêque et toute l'Eglise, à l'engagement, pourtant personnel, du célibataire.

A cet égard, Cyprien se trouve dans la ligne d'Ignace, témoin probable lui-même d'un usage dont il n'est que le continuateur. L'ancienneté, sinon l'apostolicité, de l'engagement ecclésial au célibat est certaine. La légitimité de cet engagement dépend d'une doctrine exigeante de l'Eglise — Corps du Christ; le développement de son institution est fonction de l'édification de ce Corps.

Car le célibat, don de soi au Christ, pour être vrai et concret, doit se vivre dans et pour l'Eglise, qui, sur la terre, prolonge l'incarnation. La prière, le service actif, et même l'ascèse personnelle du célibataire, pour appartenir au Seigneur, doivent appartenir aux membres de son Corps : les croyants.

Tandis que, de son côté, l'Eglise se doit de recevoir les dons que le Seigneur lui envoie, de permettre à ceux qui se donnent au Christ de se donner à leurs frères; dans le cas particulier, elle se doit donc non seulement de réserver une place aux continents, mais encore de les intégrer à sa vie d'une manière organique.

frères chrétiens ou les autres hommes, ni encore échanger le séjour de la ville ou du village contre celui d'un désert. On peut savoir des plus anciens ascètes chrétiens qu'ils allaient çà et là, pour aider, occasionnellement en tout cas, à édifier des paroisses, et qu'au reste ils se rendaient utiles dans une activité de dévouement et dans le soin des abandonnés et des malades : c'est ainsi qu'Origène ne s'est pas soustrait, pour le moins, aux rapports intellectuels avec ses contemporains » (K. Barth, *op. cit.*, p. 12).

[1] *Hom. in Num.* II, 1, Paris 1951, Sources chrét., 29, p. 83.
[2] *Hom. in Lév.* III, 4.
[3] II, 3. *Corresp.*, Paris 1945, Belles-Lettres, t. I, p. 10.
[4] IV, 1, *op. cit.*, p. 11.
[5] I, 1, *op. cit.*, p. 8.
[6] II, 3, *op. cit.*, p. 10.

C'est bien ce que l'on peut constater dans l'Eglise des premiers siècles : les communautés ont peu à peu réservé aux célibataires une place à part, et un rang particulier dans l'ordre du ministère. Reconnaissons ici une première conséquence de la solidarité très etroite qui lie les membres du Corps du Christ par des devoirs et des droits réciproques, dans l'amour. Et voici une seconde conséquence de cette solidarite : En occupant dans l'Eglise la place qui devait leur être réservée, en reconnaissance de leur vocation, les célibataires se trouvent par là même engagés à l'égard de l'Eglise, de la communauté locale en particulier. Cette dernière attend qu'ils vivent au milieu d'elle la vocation personnelle que le Seigneur leur a adressée; l'engagement vis-à-vis du Christ comporte donc du même coup une dimension communautaire. Et cet engagement du célibataire à l'égard de ses frères en Christ ne porte pas seulement sur son ministère de prière et d'action au sein de la paroisse, mais aussi sur la vie même de célibat et d'ascèse qui conditionne ce ministère, et qui, en soi, apparaissait comme un signe et un don de Dieu pour l'Eglise.

Aussi, en prenant au sérieux leur promesse, l'Eglise les protège contre la tentation d'être infidèles au Seigneur dans le chemin qu'ils suivent pour lui et sur son invitation, la tentation de se réserver eux-mêmes.

En définitive, l'engagement du célibataire devant l'Eglise — avec les droits et les devoirs, les promesses et l'institution que cela comporte — exprime la disponibilité au service du Seigneur; il est une conséquence de l'incarnation de Jésus-Christ, qui se prolonge dans l'extrême solidarité des membres de son Corps : l'Eglise, et qui exige une disponibilité concrète [1].

II. Solitude du désert et vie avec Dieu

Dans la deuxième phase du développement de la vie cénobitique [2], l'absolu de la pauvreté s'ajoute à celui du célibat.

L'ascèse des premiers chrétiens comportait souvent une certaine pauvreté d'existence et tendait à rompre avec la vie mondaine. Dans la seconde moitié du IIIe siècle, cette pauvreté et cette rupture deviennent tout à coup pour certains un mode de vie qu'il faut réaliser absolument.

Saint Antoine, vers 275, s'installe dans le désert, imité bien vite en Orient par d'autres hommes. Les anachorètes mettent l'accent sur le renoncement total (liquidation des biens et célibat) et sur la prière qui doit remplir toute la vie; ils font leur la lettre de cette parole des Lamentations de Jéremie (plus ou moins bien traduite !) « Heureux l'homme qui s'est assujetti au joug dès sa jeunesse; il s'assiéra dans la solitude et demeurera dans le silence, parce qu'il s'est élevé au-dessus de lui-même. [3] »

On peut certes s'étonner de cette fuite du monde, envisagée comme une condition absolue de perfection chrétienne. Les solitaires l'estimaient nécessaire pour combattre l'agitation extérieure et intérieure qui nous éloigne de Dieu [4]. Il est vrai du reste qu'à voir le retentissement de leur engagement total

[1] Rappelons cette remarque de K. Barth : « Seul celui qui peut et qui veut sacrifier peut et veut aussi servir, et se libérer dans ce but » (*op. cit.*, p. 16).

[2] Bien que l'érémitisme intégral ne disparaisse jamais de l'histoire et de la vie de l'Eglise, en raison du caractère exceptionnel qu'il a très tôt revêtu, on peut à juste titre considérer son essor temporaire comme un stade dans le développement de la vie cénobitique.

[3] Lam. 3. 27-28. *Conférences de Cassien*, XIX, 8, in René Draguet, *Les Pères du Désert*, Paris 1949, Plon, p. 332.

[4] *Apophtegmes*, II, in : R. Draguet, *Les Pères...*, p. 203.

dans toute l'Eglise, et le nombre de ceux qui venaient les consulter, on peut affirmer que, sans avoir poursuivi ce but, les solitaires ont exercé un véritable ministère, par leur attitude sans réserves, et quelquefois par leurs paroles.

Bien entendu, l'ardeur avec laquelle ils livraient le combat de la prière, dans une solitude recherchée et souvent avec une grande extravagance, les fermait à d'autres aspects de la vie chrétienne; par ailleurs, ils n'auraient pas professé intégralement la doctrine du salut par la foi seule : le combat singulier contre les démons des déserts les exaltait sans toujours faire grandir leur humilité.

Tout cela est vrai, et en même temps secondaire. Car, si Antoine, âgé de vingt ans, inaugure la vie du désert, au lieu de se réserver, comme le faisaient en général les ascètes, une solitude relative dans le monde, c'est après avoir entendu un jour dans une église, comme un appel direct et personnel, ces mots, dans saint Matthieu : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi, et tu auras un trésor dans le ciel » (19. 21), et après avoir médité sur la totale disponibilité des apôtres à suivre le Christ [1].

En dépit de toutes les réserves que l'on peut faire à son propos, le solitaire est poussé d'abord par la volonté d'être pleinement et concrètement disponible dans la vie de prière et l'unique pensée de Dieu, de suivre le Christ en rejetant tout ce qui peut l'en empêcher. Ses extravagances même sont un signe de sa ferveur : « Rien ne pourrait me séparer de l'amour de Dieu », crie saint Antoine, dans le sépulcre où il vit, aux démons qui le battent [2].

La moindre possession entretient le désir de posséder et l'éparpillement de l'attention qui en découle, et surtout elle détourne d'une vie sans souci du lendemain, remise à la grâce de Dieu. « Venez-vous, demande à quelqu'un qui lui apporte un peu d'argent un vieux solitaire lépreux, à dessein de me ravir celui qui me nourrit depuis plus de soixante ans, et qui, par sa miséricorde, a fait que je n'ai eu besoin de rien pendant tout ce temps ? [3] »

Que penser de la nature de l'engagement des solitaires ? Sur ce sujet, nous sommes peu renseignés. Cependant, de la manière radicale dont Antoine réalise dans sa propre vie l'invitation de Jésus au jeune homme riche : « Vends tout ce que tu as », et cette autre parole de Jésus : « Ne vous mettez pas en souci du lendemain », on peut inférer qu'il embrasse cette vie de dépouillement pour toujours : « Ayant encore donné aux plus pauvres ce qui lui restait, et mis sa sœur entre les mains de quelques filles fort vertueuses, qui étaient de sa connaissance, afin de l'élever dans la crainte de Dieu et l'amour de la virginité, il quitta sa maison pour embrasser une vie solitaire, veillant sur lui-même et vivant dans une très grande tempérance. [4] » Aussi le regret de ses biens et l'idée d'un retour à une vie moins pauvre sont-ils considérés par Antoine comme une tentation du diable [5].

D'autre part, un apophtegme nous éclaire un peu sur l'engagement des solitaires dans la vie de célibat. On y voit que l'abandon de la continence pour le mariage est un péché qui mène aux tourments éternels. Il semble même que le mariage d'un homme auparavant engagé dans la vie des solitaires, n'est au au fond pas un vrai mariage, mais une sorte d'adultère, puisqu'on peut — et qu'on doit — le rompre pour reprendre l'existence du désert. Le solitaire

[1] *Vie de saint Antoine*, ch. I, in : R. Draguet, *op. cit.*, p. 3.
[2] *Vie de saint Antoine*, ch. V, *op. cit.*, p. 10.
[3] *Apoph.*, VI, 20, *op. cit.*, p. 208.
[4] *Vie de saint Antoine*, ch. II, *op. cit.*, p. 4.
[5] *Idem*, ch. III, *op. cit.*, p. 5

paraît du reste engagé, en tout cas moralement, à l'égard des anachorètes de la même région. En effet, l'apophtegme qui nous raconte l'infidélité, puis le retour au désert de deux frères, nous les montre « confessant leur faute aux saints Pères, et les priant de les recevoir à pénitence » [1]. Une pénitence très rigoureuse d'un an leur fut imposée, que l'un passa dans la tristesse du souvenir de son péché, et l'autre dans la joie du salut et de la perfection auxquels le Seigneur l'avait rappelé. Les solitaires voisins eurent encore à juger des effets de la pénitence, et les déclarèrent valides dans les deux cas.

Le principal reproche que l'on pourrait faire à l'anachorétisme, ce n'est pas tellement de considérer la rupture avec le monde comme une condition de la perfection, mais plutôt de se poser en solistes de la vie chrétienne : ils n'ont entre eux et avec les autres chrétiens que des rapports occasionnels, ils appartiennent au Corps du Christ d'une manière trop peu concrète : leur disponibilité gagne en intensité ce qu'elle perd en plénitude [2]. Aussi bien leur engagement, certes définitif, demeure-t-il une décision essentiellement individuelle, soucieuse de se maintenir spontanée, liée tout au plus à la décision de ceux qu'unit une même ascèse.

Le souci de conserver à leur ascèse sa spontanéité, et de garder une liberté à l'égard de tout, non pour revenir en arrière, mais pour aller plus avant encore dans la voie du renoncement, retient les solitaires de se lier par une promesse. Cette réserve de liberté, que l'on pourrait au premier abord prendre pour le summum de la disponibilité, tient en réalité à leur individualisme, et à la valeur qu'ils accordent à l'ascèse en elle-même plus qu'à son but — donc à un double manque de disponibilité.

III. La vie cénobitique

Ce qui caractérise la vie cénobitique [3], et ce en quoi consiste par là même la troisième phase de son développement, c'est, au sein d'une communauté, l'obéissance à une règle et à une autorité, dans lesquelles on distingue la volonté du Christ ; le célibat et la pauvreté demeurent les deux autres conditions de la vie cénobitique.

Nous discernons sans peine la cohérence de ce développement : ce qui fait le propre de la vie des continents des premiers siècles et ensuite des anachorètes prend place, se continue dans le cénobitisme. Et cependant, ce dernier marque un ressourcement évangélique très important. En effet, l'accent mis soudain sur la vie commune, va réaliser ce miracle de dégager de leur influence hellénistique le célibat et l'ascèse, et de les replacer dans le climat où ils prendront leur vrai sens chrétien, de les remettre à leur rang, ordonnés à l'amour des frères et au service de Dieu.

Les racines du cénobitisme remonteraient peut-être au début du IIIe siècle, dans des cercles de célibataires vivant ensemble [4]. Avec saint Pachôme, au début du IVe siècle, prend vraiment forme le cénobitisme, dont notre propos n'est pas de faire l'histoire ou la description même sommaire, mais d'étudier la naissance sous un angle particulier.

[1] *Apoph.* V, 34, *op. cit.*, p. 206.

[2] Encore que certains d'entre eux, Antoine par exemple, eussent fort vénéré les ecclésiastiques qui les visitaient (*Vie de saint Antoine*, ch. XXIII, *op. cit.*, p. 53) et que le semi-anachorétisme : colonies de solitaires et de leurs disciples, se fût rapidement développé.

[3] « Cénobitique » de deux mots grecs : κοινός et βιός : vie commune.

[4] H. Leclercq, *Dict. A. C. L.*, t. II, col. 3084.

Car il convient de relever immédiatement que le cénobitisme ne se confond pas avec des groupements de disciples autour d'un anachorète, ni avec des associations d'anachorètes réunis pour mieux résoudre les problèmes pratiques de la solitude (celui de la subsistance, par exemple), sans pour autant vivre en commun, ni prier ensemble, sinon une fois par semaine, lors de l'eucharistie. Ces petites agglomérations de huttes d'anachorètes, fréquentes dès les débuts de l'érémitisme, ont du reste toujours un caractère occasionnel; les solitaires, et surtout leurs disciples n'y sont pas liés. Saint Antoine lui-même (ou en tout cas son biographe, saint Athanase) fait une très nette différence entre le cercle de ses disciples et les communautés pachômiennes, dans lesquelles les moyens de tendre à la perfection chrétienne, plus que la conception de la perfection même, se sont modifiés.

Pachôme se convertit à la foi chrétienne, et surtout se destine à la vie ascétique, après avoir été, en tant que conscrit, l'objet de la charité de chrétiens rencontrés au hasard d'une étape [1]. Voilà qui déterminera sa vie et son œuvre. Suivant son biographe copte, Pachôme, devenu anachorète et cherchant la volonté de Dieu à son égard, s'entendit répondre surnaturellement : « La volonté de Dieu, c'est qu'on se mette au service des hommes pour les réconcilier avec lui (...) pour les inviter à aller à lui. [2] » Pour obéir, Pachôme doit donc renoncer d'emblée à l'idéal de la solitude.

Il est frappant de comparer sa première tentation avec celle de saint Antoine : le diable attaque ce dernier sous l'angle de sa solitude, en lui faisant miroiter les avantages du monde; Pachôme, lui, doit lutter avant tout contre la colère, une tentation propre à la vie communautaire [3].

Bien que le petit couvent de Pachôme ait entretenu des rapports fraternels avec la paroisse voisine, du fait notamment que les frères ont bâti l'église de cette dernière, assistent à son culte et fournissent les espèces de l'eucharistie [4], le rôle du couvent n'est pas extérieur, conçu comme une sorte de ministère dans l'Eglise, mais tourné vers l'intérieur, la formation des frères. Pachôme entend réaliser ainsi la vocation qu'il a reçue d'amener des hommes à Dieu, en même temps qu'il recherche ce qu'il appelle « la voie apostolique » : la parfaite réalisation de la vie chrétienne selon le modèle de l'Eglise de Jérusalem [5].

Et du fait que l'accent a été transféré de la solitude pour Dieu à la communauté pour Dieu, la manière de considérer la pauvreté s'est aussi modifiée, et en même temps modérée. Pachôme insiste moins sur un dénuement complet que sur la communauté de biens, suivant cet idéal qu'il puise dans le Livre des Actes : « Ils n'étaient qu'un cœur et qu'une âme et tout leur était commun; personne ne disait de ce qui lui appartenait : ceci est à moi. [6] »

Plus qu'un simple moyen parmi d'autres, la vie commune, dans l'ordre de la perfection chrétienne, contient donc déjà un bien en elle-même : celui d'imiter les apôtres et les premiers chrétiens. De plus, elle offre à ceux qui s'y engagent l'avantage d'un entraînement réciproque où se peuvent pratiquer l'amour fraternel, la patience et le support mutuel. Les grandes performances des anachorètes cèdent la place à l'humilité, l'obéissance, un renoncement plus

[1] *Vie de saint Pachôme, in* R. Draguet, *op. cit.*, p. 86.

[2] *Idem*, ch. I, p. 88.

[3] *Vie de saint Antoine*, ch. III, *op. cit.*, p. 5 ss; *Vie de saint Pachôme*, ch. II, *op. cit.*, p. 89 ss.

[4] *Vie de saint Pachôme*, ch. IV, *op. cit.*, p. 99.

[5] *Idem*, ch. VII, *op. cit.*, p. xxxv.

[6] Act. 4. 32. *Vie de saint Pachôme*, ch. III, *op. cit.*, p.91.

radical à la volonté propre. Enfin, la libération des soucis matériels même est plus complète dans le couvent que dans la vie du solitaire.

De son côté, saint Basile écrit : « J'estime plus utile à beaucoup de points de vue la vie menée en commun [1] », ce qu'il fonde sur des raisons variées dont voici les plus caractéristiques : la solidarité est une loi voulue de Dieu; la communauté de biens fait partie de l'amour du Christ; elle s'étend aux biens spirituels aussi, puisque nous avons reçu chacun, pour l'utiliser au service des autres, un don spirituel que la solitude rendrait inutile. Enfin, la vie en commun s'enrichit d'une plus grande vigilance, d'un encouragement et d'une correction mutuels, de la patience et de l'humilité.

Imitation des apôtres, entraînement et amour fraternel, humilité, libération : autant d'éléments visant, comme nous allons le voir rapidement, à une disponibilité plus totale, et qui commandent d'une façon de plus en plus explicite la création, le développement et les diverses institutions du cénobitisme.

1. *La vie apostolique*

C'est parce que la vie commune imite celle des apôtres, qu'elle est supérieure à celle de l'anachorétisme : tel serait, d'après les biographes de saint Pachôme, le jugement de saint Antoine, qui aurait ajouté, afin d'expliquer sa voie différente : « A l'époque où je me suis fait moine, il n'y avait sur terre aucune communauté où je puisse mener la vie commune (...) Plus tard, quand apparut sur la terre la voie apostolique — l'œuvre entreprise par notre puissant père Pachôme — elle devint le port pour tous ceux que mettait en danger celui qui a fait le mal depuis les origines. [2] » Maintenant pour lui, c'est trop tard : il manque de souplesse et d'expérience de vie commune.

D'Antoine ou non, ces paroles faisaient le délice des cénobites, en butte souvent au mépris des anachorètes. Pour nous, elles sont la preuve que cet aspect de l'Evangile : la foi se vit dans une communauté, est une des principales raisons d'être du cénobitisme, son premier fondement biblique.

Pour saint Basile, la possession en propre, au sein de la communauté, s'oppose au témoignage du Livre des Actes, aussi retranche-t-elle de l'Eglise et de l'amour de Dieu le cénobite qui n'y renonce pas absolument [3].

Sur ce point, nul ne va plus loin que saint Césaire, qui poursuit la moindre tentation de propriété, en interdisant aux frères tout ce qui ressemblerait à la moindre armoire dans laquelle ils pourraient enfermer des objets personnels [4].

2. *L'amour fraternel*

Pour courir vers le Royaume, pensait Pachôme, il faut l'émulation des frères [5]. L'entraînement est une des conséquences de la communauté; mais le cénobitisme en discerne une plus importante encore : la possibilité d'aimer, avec ce que cela comporte d'enrichissement positif, mais aussi de support et d'oubli de soi.

Or même sur le strict plan de la perfection personnelle, la charité est une discipline capitale, à laquelle l'anachorète n'est pas en mesure de se soumettre vraiment. « Jamais, disait fièrement un solitaire, le soleil ne m'a vu manger » —

[1] *Reg. fus. tract.* 7, P. G. XXXI, col. 929 ss.
[2] *Vie de saint Pachôme*, ch. VIII, *op. cit.*, p. 123.
[3] *Reg. brev. tract*, 85, P. G., XXXI, col. 1144.
[4] *Règle*, III, P. L., LXVII, col. 1099.
[5] H. Leclerq, *D. A. C. L.*, t. II, col. 3093.

« Et moi, répliquait doucement un cénobite, il ne m'a jamais vu en colère »[1].

L'amour du prochain a déterminé la création même du cénobitisme; il pousse Pachôme, désireux d'amener des frères à Dieu, à rassembler une communauté, au lieu de vivre seul; à écrire à l'usage des membres de cette communauté une règle « qui tienne compte de leur faiblesse »[2], et « ne renferme pour eux aucune pierre d'achoppement »[3]; et à exercer à l'égard de ses frères un ministère de père spirituel, d'« homme de confiance », s'occupant de chacun séparément, selon les moyens qui lui conviennent le mieux, et soucieux en même temps de les servir, de les soigner avec un parfait dévouement[4]. Peu à peu, d'autres seront appelés à exercer, dans la communauté, ce ministère de direction spirituelle, et tous, à se mettre au service les uns des autres.

Et lorsque plus tard, saint Basile, le grand organisateur de la vie monastique d'Orient, après avoir visité les cellules des anachorètes et les institutions cénobitiques d'Egypte, de Syrie et d'Asie Mineure, devra choisir entre ces deux genres de vie, il le fera au nom de l'amour fraternel.

L'ascèse des ermites l'a fort impressionné, mais, dira-t-il, « la vie solitaire n'a qu'un but : sa propre utilité ». « Nous ne pouvons, si nous vivons à l'écart des autres hommes, nous réjouir avec les heureux, ni pleurer avec ceux qui souffrent »; « Notre Seigneur a lavé les pieds de ses apôtres : vous qui êtes seuls, qui laverez-vous ? à qui rendrez-vous service ? aux yeux de qui serez-vous volontairement le dernier ? Car, comment s'exercera-t-il à l'humilité, celui qui n'a personne devant qui s'humilier ? à qui fera-t-il miséricorde, celui qui n'a point de prochain ? comment apprendra-t-il la patience, celui aux volontés de qui personne ne s'oppose ? » Il faut donc servir Dieu en commun[5].

Ainsi, Basile embrasse la vie cénobitique, mais, et toujours par souci de l'amour fraternel, aussi bien que pour permettre la vie d'oraison et le silence, il crée de petites communautés, et non des institutions groupant jusqu'à des centaines d'hommes, comme il en a vu dans ses voyages. Il a le sens du Corps du Christ que doit réaliser le couvent, et où le Saint-Esprit peut se répandre sur tous. Dans ces petites communautés, le supérieur, comme dans les couvents pachômiens du début, exercera un ministère de guide spirituel, dans la connaissance de chacun de ses frères, dans l'amour et le discernement des esprits.

Que le supérieur, dira-t-il, « ne trouve jamais dans ce ministère l'occasion de s'élever, mais au contraire d'être rempli d'humilité, de zèle et de sollicitude »[6]. Et encore : « La douceur du comportement et l'humilité du cœur caractérisent le supérieur. Si en effet, le Seigneur n'a pas eu honte de servir les autres (...) que devrons-nous faire à l'égard de nos égaux, sinon penser qu'il faut l'imiter?[7] ».

Cette imitation consiste dans la patience, la miséricorde, la douceur, la clémence; dans le souci de se faire tout à tous, et de donner à chacun, dans la communauté, le rôle et la place qui conviennent à ses dons[8].

Pour sa part, saint Benoît ne considérera pas l'anachorétisme comme inférieur à la vie cénobitique; au contraire, dans la perspective du combat contre

[1] R. Draguet, *op. cit.*, p. xxxiv.
[2] *Vie de saint Pachôme*, ch. III, *op. cit.*, p. 91.
[3] *Idem*, ch. IV, *op. cit.*, p. 99.
[4] Cf. entre autres : *idem*, ch. III et IV.
[5] H. Leclercq, *D. A. C. L.*, t. II, col. 3149-3150. S. Basile, *Reg. fus. tract.*, ch. 25-31, P. G., XXXI, col. 984 ss. *Lettre à des ermites*, N° 295, P. G., XXXII, col. 1037.
[6] *Reg. fus. tract.* 30, P. G., XXXI, col. 993.
[7] *Loc. cit.*, 43, col. 1027.
[8] *Ibidem.*

le diable, l'anachorète est supérieur; en principe, la vie solitaire viendrait même couronner normalement l'effort du cénobite [1]. En fait, l'érémitisme occidental n'a jamais, ni par le nombre de ceux qui s'y engageaient, ni par ses performances, rivalisé avec celui d'Orient. Et le bénédictin devenant ermite a dû rester un cas rare, et ne semble pas s'être détaché vraiment de son monastère [2].

La modération et l'équilibre de la Règle bénédictine sont bien connus; on les met en général au compte de l'esprit romain de saint Benoît. Nous les croyons plus encore consécutifs à son amour pour les hommes, qui seul, par exemple, peut expliquer ce beau passage du Prologue de la Règle :

« Nous allons donc fonder une école où l'on apprenne le service du Seigneur. En l'instituant, nous espérons n'y rien établir de rigoureux, rien de trop pénible. Si pourtant, guidé par un effort d'équité, nous allons jusqu'à un peu de rigueur, pour l'amendement des vices et en vue de conserver la charité, garde-toi de fuir aussitôt, sous une impression de terreur, la voie du salut, dont l'entrée, au début, est nécessairement étroite; mais, à mesure que l'on avance dans la vie religieuse et dans la foi, le cœur se dilate et l'on se met à courir la voie des commandements de Dieu avec une ineffable douceur d'amour... [3] »

3. *L'obéissance et l'humilité*

Dans la vie cénobitique, l'obéissance joue un premier rôle essentiel : celui de préserver la vie même de la communauté, de sauvegarder son unité. K. Barth l'a relevé : « Pour autant que je voie juste, l'obéissance se comprendrait, d'abord en tout cas, beaucoup plus simplement et plus pleinement comme une condition et une ordonnance de principe de la vie communautaire conventuelle qui caractérise le monachisme traditionnel. [4] » A l'égard de l'individu, elle remplit aussi un rôle pratique, en protégeant l'homme du relâchement, aux périodes de moindre ferveur, ou quand les visiteurs se font importuns [5].

Mais l'obéissance porte un fruit plus précieux encore : l'humilité, vers laquelle justement la vie solitaire tendait peu. « Tous ceux qui demeurent comme nous dans un monastère [6], doivent encore plus estimer l'obéissance que la continence, parce que la continence peut donner de la vanité, au lieu que l'obéissance est toujours accompagnée d'humilité. [7] »

[1] S. Benoit, *Règle* (trad. G. Morin, Fribourg 1938), ch. I, p. 19. Citons cette remarque de K. Barth (*op. cit.*, p. 12) : « Et lorsque Thomas d'Aquin (S. th., II, 2, q. 188 a. 8) convient, dans une certaine mesure à contre-cœur, que la vie solitaire proprement dite constitue la forme la plus parfaite de la vie religieuse, il ne manque cependant pas d'ajouter que, sans un secours particulier de la grâce, elle est la plus dangereuse; et si cette condition n'était pas remplie il ne voudrait pas recommander ni même permettre cette vie à personne.»

[2] Cf. n. 6.

[3] *Règle, op. cit.*, p. 11.

[4] *Op. cit.*, p. 16.

[5] Cf. *Conf. de Cassien*, XIX, 6, *op. cit.*, p. 329 ss.

[6] Les termes de « monastère » et de « moine », repris de la langue des anachorètes par les cénobites, conviennent bien à ces derniers en tant qu'ils renoncent à une vie familiale et sociale. Mais pour caractériser des institutions et des hommes de vie commune, les dérivés du mot « moine » sont cependant inadéquats, puisqu'ils contiennent tous le terme μόνος, seul. « Le sens du mot *monachus*, remarque K. Barth, n'est justement pas adéquat pour définir les phénomènes du IIe et du Ier siècle, eux-mêmes déjà peut-être développements des temps apostoliques, où le monachisme, ainsi nommé plus tard, a son origine » (*op. cit.*, p. 12). Force nous est bien de constater cette impropriété, et de l'accepter.

Le mot « couvent », évoquant une assemblée, serait combien plus propre à définir toutes les institutions cénobitiques, même celles qui ont une clôture stricte.

[7] *Apoph.* XIV, 9, *op. cit.*, p. 223.

Les solitaires, et même les semi-anachorètes tenaient fort à leur indépendance. Le cénobite « s'assujettit jusqu'à la mort à son abbé, pour imiter en quelque sorte celui qui s'est humilié lui-même, et qui s'est rendu obéissant jusqu'à la mort ». Il se met en état de dire, avec une humilité profonde et comme le Christ : « Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais la volonté de mon Père qui m'a envoyé. [1] »

Le renoncement à la volonté propre, la mort du « moi », et le souci d'être soumis à Dieu en imitant la soumission parfaite du Christ, comptent parmi les aspects de la disponibilité du chrétien; ils se réalisent concrètement dans une communauté qui reconnaît dans son supérieur un homme désigné par Dieu dans ce ministère.

Aussi l'obéissance prendra-t-elle une importance très grande, au point de devenir la caractéristique de la vie cénobitique, chez saint Basile, chez saint Augustin, et surtout chez saint Benoît.

« L'obéissance, dit la Règle bénédictine, est propre à ceux qui, n'ayant rien de plus cher que le Christ, mus par la pensée du saint service dont ils ont fait profession, par la crainte de l'enfer et par le désir de la gloire de la vie éternelle, dès que le supérieur a commandé quelque chose, ne sauraient souffrir un délai dans l'exécution. [2] »

Elle ne concerne pas seulement l'abbé, mais aussi les frères dans leurs rapports mutuels [3], et elle oblige le moine, devant un ordre impossible à exécuter, à faire connaître cette impossibilité dans l'humilité et dans la soumission, quitte, si le supérieur persiste dans son ordre, à se dire que « la chose lui est avantageuse », et à obéir [4].

Aux yeux de saint Benoît, l'obéissance à l'abbé prime de loin l'ascèse personnelle, « car ce qui se fait sans la permission du père spirituel sera mis au compte de la présomption et de la vaine gloire, et restera sans récompense [5] ». L'obéissance, sans condition soit-elle, n'a encore aucune valeur, en tant que manifestation d'humilité et d'amour, si elle n'est volontaire et joyeuse, autrement dit : fruit de la liberté, car le danger est grand de confondre obéissance et démission de sa propre responsabilité. Saint Benoît n'en parle pas, du moins dans son chapitre sur l'obéissance : la Règle ne se présente pas comme un traité sur l'obéissance. Mais c'est dans la manière dont il conçoit l'autorité de l'abbé qu'il sauvegarde la personnalité des frères.

Cela suppose que l'abbé remplisse vraiment son ministère au nom du Christ, non seulement dans la foi du moine, mais aussi en réalité. C'est pourquoi le chapitre 2 de la Règle, réservé à l'abbé, impose à celui-ci de grandes exigences, en particulier : ne rien faire qui ne soit conforme aux préceptes du Seigneur — et lui rappelle qu'il devra rendre compte de chacun des hommes à lui confiés. Sa charge relève tout entière de la charité, et l'oblige à se faire tout à tous, en cherchant toujours premièrement le Royaume de Dieu et sa justice. [6]

[1] *Conf. de Cassien*, XIX, 6, *op. cit.*, p. 330-331.
[2] *Règle*, ch. V, *op. cit.*, p. 51.
[3] *Idem*, ch. LXXI, *op. cit.*, p. 274.
[4] *Idem*, ch. LXVIII, *op. cit.*, p. 269.
[5] *Idem*, ch. XLIX, *op. cit.*, p. 194-195.
[6] *Idem*, ch. II, *op. cit.*, p. 22 ss. Comme le dit K. Barth (*op. cit.*, p. 12) : « La Règle bénédictine, qui représente la meilleure orientation en tout cela, n'est pas seulement un document révélateur d'une extraordinaire connaissance de la vie, des âmes, des hommes, mais révélateur aussi d'une sérieuse crainte de Dieu. Il ne faut pas perdre de vue — le premier développement concret de la Règle porte immédiatement sur les responsabilités et les devoirs de l'abbé — que les auteurs de la Règle ont été conscients en tout cas du danger qui menace l'autorité et l'obéissance. »

Son ministère consiste à conduire à Dieu, et non à être un écran entre ses frères et son Seigneur.

Nous avons vu plus haut à quel point, de la même manière, saint Basile décrit le ministère du supérieur comme un service, humble et attentif, des autres, dans l'imitation du Seigneur [1].

Ici encore, nous nous trouvons devant une exigence de disponibilité pour Dieu, et de service. A cette condition précise, l'obéissance des frères est disponibilité vraie, et non esclavage humain et démission.

4. *La libération des soucis matériels*

Un des arguments préférés des cénobites contre l'anachorétisme [2] met en relief la libération qu'offre le couvent à l'égard des soucis matériels, comme ceux d'acheter et de vendre, de préparer sa nourriture, etc., obstacles à la contemplation poursuivie par les solitaires. Dans le couvent, les charges sont réparties, et laissent donc une beaucoup plus grande liberté.

A ce propos, il faut noter que le travail n'est pas envisagé lui-même comme un empêchement à la prière, pourvu qu'il soit de nature à laisser l'âme et l'esprit tranquilles. Les solitaires subviennent à leurs modestes besoins, le plus souvent en tissant des nattes ou en tressant des corbeilles. Saint Pachôme s'occupera de l'intendance et de l'hôtellerie de son couvent, de manière à laisser les frères non pas inactifs, mais travaillant dans la prière [3]. Saint Basile dans sa Règle, saint Augustin dans son traité : *De opere Monachorum*, et saint Benoît n'ont jamais pensé qu'un travail adéquatement choisi nuisît à la vie spirituelle, ni toléré l'inaction des moines, signe justement de décadence de la vocation cénobitique.

IV. Rupture et service dans la disponibilité cénobitique

Nous avons vu jusqu'à maintenant le souci de disponibilité commander le passage de la vie du célibat à celle de la solitude, puis le passage de cette dernière à la vie en communauté. Nous avons vu que le désir de se donner à Dieu d'une manière particulière a peu à peu constitué la triade : celibat, pauvreté, obéissance dans la communaute. Ce faisant, nous avons brièvement repoussé à leur place secondaire les déformations diverses qui ont pu affecter l'ascétisme des premiers siècles de l'Eglise.

Nous nous proposons maintenant de considerer, dans le développement de l'érémitisme et du cénobitisme, le souci de disponibilité sous un autre angle : celui de la rupture et du service que comporte toujours une vocation cénobitique ou érémitique. Et cela nous donnera l'occasion de voir pourquoi les déformations qu'ont subies ces deux vocations sont en fait secondaires.

La vie chrétienne, envisagée comme un service de Dieu, comporte une rupture, un renoncement, qui sont comme l'aspect négatif du don de soi, de la disponibilité pour Dieu. Inutile de rappeler combien sont nombreux et absolus dans leurs exigences les appels de Jésus à tout quitter, à renoncer même à ce qui, en soi, peut être légitime, pour mieux le suivre. Cette disponibilité à servir et aimer Dieu, de tout temps certains chrétiens ont conçu le désir, ou plutôt reçu la vocation, de la réaliser d'une manière particulière. Cela entraîne naturellement pour eux une rupture et un renoncement d'autant

[1] *Ref. fus. tract.* 30 et 43, P. G., XXXI, col. 992 ss, 1027.
[2] Par ex. *Conf. de Cassien*, XIX, 6 et 8, *op. cit.*, p. 329 ss.
[3] *Vie de saint Pachôme*, ch. III et IV, *op. cit.*, p. 91 ss et 98.

plus concrets. Mais cette rupture et ce renoncement, n'ayant de valeur et de sens que par rapport au don de soi auquel ils sont ordonnés, doivent ainsi conduire à l'appartenance à Dieu, à son service, qui ne sont vrais que dans l'Eglise. S'il n'y a pas de service sans renoncement, la réciproque est rigoureusement vraie.

Or, au cours des premiers siècles, dans la vie ascétique et solitaire, l'accent porta très nettement et trop exclusivement sur la rupture. Et cet accent fut encore favorisé par les idées du monde hellénistique : le dualisme de l'esprit et de la matière a conduit trop souvent à un spiritualisme qui confond matière et péché, et, par exemple, prétend reconnaître au célibat une supériorité de pureté morale, en faisant du mariage un pis-aller pour les imparfaits.

D'autre part, le stoïcisme n'est pas sans influence sur cette ἀπάθεια, cette impassibilité — ce détachement de l'âme — à la recherche de laquelle s'efforcent les ascètes, et particulièrement les solitaires; bien qu'à ce propos, il convienne de remarquer que les spirituels chrétiens n'étaient pas à l'affût d'une insensibilité égocentrique, mais recherchaient une liberté à l'égard des instincts naturels, et ainsi une plus grande disponibilité pour Dieu. L'ἀπάθεια se voulait fondée et surtout ouverte sur l'ἀγάπη [1]. Cependant on en arrive presque à identifier rupture et perfection. Toute cette ascèse laisse souvent, surtout dans ses écrits théoriques, l'impression désagréable d'un individualisme dans la conception de la vie et du salut, et d'une vue du monde faussee par un spiritualisme qui justement vient du « monde », et que le solitaire emporte avec lui dans son désert. « Une chose est sûre, remarque K. Barth, l'ermite n'est jamais débarrassé, même dans la cabane ou la caverne la plus éloignée, du plus dangereux représentant du monde : lui-même ! [2] »

De ce fait, la perfection chrétienne, qui est un des aspects de la disponibilité, et que le Nouveau Testament appelle aussi : sanctification, apparaît sous un mauvais angle. On risque d'en faire une qualité de l'homme, un but en soi, un sommet à atteindre, et non point assez un moyen de servir Dieu et l'Eglise, ou un aspect de ce service. Différence d'accent, d'angle de vue, qui cependant colore toute la vie, et aboutit un peu à ce qu'on pourrait appeler une disponibilité négative, c'est-à-dire tendue vers le renoncement.

Mais le risque d'erreur porte surtout sur l'objet du renoncement : le monde considéré d'une manière pessimiste sous son aspect matériel — beaucoup plus que sur le renoncement lui-même. D'autre part, ce n'est pas le souci d'un absolu dans la rupture, que l'on reprochera au solitaire, ni même sa solitude pratique, mais son trop grand isolement spirituel. Car, plus une vocation est absolue, plus elle se limite, et doit donc chercher son équilibre en s'intégrant parmi les différents ministères de l'Eglise.

Positivement, on peut donc dire que dans la mesure où le solitaire cherche Dieu (et il le cherche avec passion), dans la mesure où la rupture qu'il a voulue très absolue témoigne, même sans qu'il s'en préoccupe, de la transcendance de Dieu; dans la mesure enfin où il tend à être parfait pour Dieu, sa vie revêt un éclat d'une authenticité incontestable, tendue qu'elle est dans un don de soi vécu. Les contemporains en ont du reste été frappés. Dieu, en effet, n'abandonne pas ceux qui, même imparfaitement, se confient à lui le plus totalement qu'ils peuvent. Et la prière porte des fruits qui dépassent les désirs et les buts de celui qui prie. Or, précisément, c'est dans la prière que les solitaires passent leur vie.

[1] Cf. L. Bouyer, « L'ascèse de l'époque patristique », *L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain*, Paris 1951, p. 40.

[2] *Op. cit.*, p. 12.

Après cette première étape, centrée principalement sur l'effort individuel, et marquée par une notion contestable du monde avec lequel il faut rompre, le cénobitisme primitif inaugure une nouvelle étape, très remarquable, nous l'avons mentionné, par son ressourcement évangélique. En effet, la vie communautaire place l'effort de perfection dans le cadre de l'amour fraternel et de l'entraînement mutuel. Et surtout, en faisant porter l'accent sur l'obéissance et l'humilité, elle retrouve une conception considérablement approfondie de la rupture et du renoncement. Plus qu'au monde ambiant, c'est à lui-même, à sa volonté propre, que doit renoncer le cénobite. Si l'entrée au monastère retranche du monde, elle ne coupe pas des hommes, du moins pas de la communauté fraternelle. Comparé à celui du solitaire, ce qu'extérieurement le renoncement du cénobite perd en absolu, il le gagne en profondeur et en intériorité.

En ce qui concerne la perfection, il serait inexact de dire que le cénobitisme y tend très essentiellement, si l'on n'ajoutait que la conception de la perfection a perdu son aspect individualiste et trop souvent égocentrique, pour devenir résolument théocentrique. Définissant la raison d'être de son monastère — et de l'énorme mouvement qui en jaillira — saint Benoît écrit : « Nous allons constituer une école où l'on apprenne le service de Dieu. [1] »

Sans contredit, la rupture du cénobite s'articule sur une disponibilité positive, le souci de vivre selon la volonté du Christ. On a cependant l'impression que saint Benoît, parlant d'une école du service de Dieu, ne présente qu'un aspect des richesses que contient la vie conventuelle : un aspect limité à la clôture du monastère et aux membres de la communauté. Certes, l'apprentissage du don de soi à Dieu n'a pas trop de toute la vie pour se réaliser. Mais on ne voit pas comment le « service de Dieu » se déploie dans l'Eglise : saint Benoît ne semble pas s'en soucier du tout.

Or ici encore, le souci d'une disponibilité authentique a porté, par la grâce de Dieu, des fruits inespérés, qui ont largement dépassé le but de saint Benoît. Il suffit de penser au travail colonisateur, et plus encore au rayonnement spirituel des moines du haut moyen âge, pour en être persuadé. Il suffit aussi de penser à cette prière qui, au long du jour, monte de l'oratoire du monastère. « Cherchez d'abord le Royaume et sa justice, et toutes choses vous seront données par surcroît. » Cette parole du Christ se réalise ici dans un sens particulier.

Au cours d'une troisième étape, que nous ne voulons pas dater parce qu'elle n'est pas achevée de nos jours, le cénobitisme tend à s'intégrer plus explicitement dans la vie de l'Eglise, Corps du Christ et Communauté des croyants. Sans enlever au cénobitisme son caractère de rupture avec tout ce qui éloigne de Dieu, sans cesser de le considérer comme une école du service de Dieu et comme un lieu particulier — mais non unique — de sanctification, on se préoccupe depuis environ un millénaire et demi, et toujours plus explicitement, de voir quels fruits ce service de Dieu porte dans l'Eglise. Cette préoccupation relève toujours de ce même souci de disponibilité, hors duquel le cénobitisme n'a plus de sens et meurt.

Sans penser que le couvent doive forcément avoir un but en dehors de lui-même, saint Augustin, on le sait, a rassemblé ses clercs en communautés dont le ministère était proprement paroissial. Même pour les cénobites laïques, il ne pensait pas que la stabilité dans le retrait total du monde fût nécessairement inviolable. Le passage suivant d'une de ses lettres le montre :

[1] *Règle* prologue, *op. cit.*, p. 10.

« Frères, nous vous engageons dans le Seigneur à demeurer fidèles dans votre engagement et à persévérer jusqu'à la fin. Par ailleurs, si notre Mère l'Eglise désirait vous confier une tâche, il ne vous faudrait ni l'accepter dans un orgueil avide, ni la repousser pour vous ménager une douce retraite. Mais d'un cœur humble, obéissez à Dieu... [1] »

Si le souci de disponibilité a amené un homme à entrer dans une communauté, ce même souci peut l'amener, au cas où l'Eglise le lui demanderait, non pas à sortir de son état de cénobite, mais de sa retraite, des limites de la clôture. De fait, sans que ce fût son but, le cénobitisme a donné à l'Eglise, en Orient comme en Occident, un grand nombre de docteurs et de pasteurs.

Les communautés de chanoines, et quelques autres mises à part, il faut cependant attendre la fondation de l'Ordre des Prêcheurs, au XIIIe siècle, pour pouvoir parler d'un cénobitisme centré sur un ministère extérieur et ecclésiastique. Dès lors un grand nombre de communautés se fonderont dans le but très précis de remplir, au sein de l'Eglise, tel ministère de mission, d'évangélisation, d'hospitalisation, etc. Est-ce à dire que le cénobite, pour s'intégrer dans l'Eglise, doit être actif et libéré d'une clôture stricte ? Non. A l'égard de l'Eglise, le moine du temps de saint Benoît, le solitaire du désert même, comme aussi les contemplatifs de tous les temps, remplissent sans le chercher un ministère de témoignage. Comme on l'a dit, « ils témoignent de la transcendance de Dieu ». Peut-on justifier leur retraite, en disant qu'ils prient pour les hommes, pour l'Eglise ? C'est vrai très souvent. Mais cette justification, qui n'a pas dû effleurer l'esprit de saint Benoît, n'est même pas nécessaire. Toujours dans la perspective de la transcendance de Dieu, « au lieu de tourner la prière vers les êtres et les hommes, il leur suffit de la tourner vers Dieu. [2] » C'est une sorte de *soli Deo gloria*, un signe du Royaume, une disponibilité gratuite et inutile, si l'on peut dire, pour rappeler aux autres le sens de leur action, et les préserver, si possible, de l'activisme.

Le souci, toujours plus marqué, de préciser le sens et le ministère des différentes formes du cénobitisme dans l'Eglise est donc loin d'aboutir au rejet des communautés vouées essentiellement à la prière. Par contre, le besoin de faire ressortir la dimension ecclésiale de l'oraison et de la contemplation de ces communautés est propre à notre époque. Il se présente comme une des dernières conséquences du grand mouvement qui pousse le cénobitisme dans son entier, à réaliser explicitement un renoncement *en vue* du service de Dieu.

A propos du rôle du cénobitisme dans l'Eglise, on pourrait peut-être ajouter que la communauté cénobitique, dans la mesure où elle cherche à se construire dans l'harmonie d'une vie fraternelle, dans l'amour de l'Evangile, dresse par là même un signe essentiel. Saint Basile y a-t-il pensé ? Peut-être. Plus en tout cas que saint Benoît. Mais il sera certainement donné à notre époque, où le sens de la communauté a pris un tel relief, de découvrir qu'un des rôles du cénobitisme est d'appeler les chrétiens à l'amour fraternel et à la vie communautaire, dans leur famille et leur paroisse [3].

[1] *Ep.* 48, 2, P. L., XXXIII, col. 188.

[2] Card. SUHARD, cité in « Moines », *Cahiers de la Pierre-qui-vire*, Desclée de Brouwer, avril 1953, p. 74.

[3] C'est bien là l'intention que reconnaît K. Barth au cénobitisme : « La vie monastique, en plus de tout ce qu'elle signifie pour l'individu, veut encore présenter une parfaite image de la communion des saints, une image qui ait valeur d'exemple en face du monde et de l'Eglise, qui soit ainsi à leur service, et avant tout serve la gloire de Dieu. » Cette intention et sa réalisation, K. Barth les montre liées à l'exercice de l'obéissance au sein de la communauté (*op. cit.*, p. 17).

Il faut remarquer que tous ces caractères sont implicitement contenus, en germes en tout cas, dans les premières communautés déjà.

Ainsi, le souci de plus en plus conscient d'intégrer les communautés cénobitiques dans la vie de l'Eglise a fait naître tous les ordres actifs. De plus, sans modifier les anciennes réalisations du cénobitisme, il en a fait saisir une dimension encore cachée : leur sens dans le Corps du Christ. La vocation cénobitique à une disponibilité particulière pour Dieu s'est donc précisée par étapes. Tour à tour, la solitude, puis la communauté, puis le ministère de cette dernière dans l'Eglise, ont modelé les conceptions du don de soi et les modalités du renoncement.

Aussi n'est-ce pas en eux-mêmes qu'il faut juger la vie érémitique ou tel idéal cénobitique, mais dans la ligne de développement dont ils marquent une étape, dont ils fixent un trait, dont ils soulignent un élément, en rapport souvent avec les besoins particuliers de l'Eglise de leur temps. Cela seulement permet d'en apprécier rigoureusement les accents trop unilatéraux, les omissions et peut-être les déviations, sans passer à côté de leur valeur essentielle. C'est ainsi, par exemple, qu'on ne perdra pas de vue que le solitaire a comme premier désir de prier sans cesse et d'être lié à Dieu seul; que par ailleurs, le souci de saint Benoît est de devenir, avec ses frères, un chrétien tel que le veut le Christ, un homme de Dieu.

On remarque à notre époque que les exigences d'un ministère efficace dans l'Eglise ont pour conséquence d'opposer la nécessité d'une certaine indépendance et d'une certaine responsabilité à l'absolu de la pauvreté et de l'obéissance, et de produire dans la vie du cénobite une tension pratique entre la prière et l'action. Tous ces problèmes ne peuvent se résoudre que dans une disponibilité sans cesse repensée en fonction de la vocation et du ministère.

L'état concret de disponibilité, qui demeure toujours et partout la caractéristique du cénobitisme, ne se présente donc pas pour tous de la même manière. A partir des Apôtres, il s'est peu à peu développé, diversifié et précisé, d'une façon organique et homogène dans l'Eglise, en référence au témoignage apostolique.

Mais, quels que soient les stades de développement du cénobitisme, les orientations diverses des communautés, les ministères de leurs membres, les tendances plus ou moins absolues ou adaptées de leur renoncement — la triade : célibat, pauvreté personnelle, et obéissance dans l'amour, sert toujours de base et de structure concrète à la disponibilité de cette vocation particulière, tout au long des siècles de la vie de l'Eglise. Nous nous trouvons ici devant une constante remarquable.

V. L'ENGAGEMENT CÉNOBITIQUE, CONDITION PRATIQUE DE DISPONIBILITÉ

La vie cénobitique, en se précisant et en se développant, entraîne la mise au point d'un engagement solennel, d'une profession, dans laquelle les points précis d'engagement ne se définiront que plus tard.

Au temps de saint Pachôme, le cénobite, comme le solitaire, décide simplement de renoncer au monde, et, à la différence de l'anachorète, accepte les usages et l'organisation du couvent pour toujours, mais, semble-t-il, sans en faire l'objet d'un vœu : le célibat allait pour ainsi dire de soi; quant aux modalités de l'ascèse, on gardait à leur propos une certaine liberté, afin de leur donner plus de valeur, et de leur conserver leur spontanéité.

Chez saint Basile, l'engagement, approuvé par l'évêque, est résolument perpétuel. Pris à l'égard de Dieu, sa violation fait du frère un sacrilège auquel

la porte du couvent se ferme à toujours. « Il faut que celui qui a été admis parmi les frères, et qui ensuite revient sur sa promesse, considère de quelle manière il pèche contre Dieu, devant qui et à l'égard de qui il a pris son engagement. Car celui qui s'est voué à Dieu, pour ensuite passer à un autre genre de vie, devient un sacrilège, se dérobant lui-même, enlevant ce qui est consacré à Dieu. [1] »

La profession portait, semble-t-il, sur le célibat, la pauvreté et l'obéissance, plus à l'intérieur de l'état cénobitique que forcément dans tel couvent [2].

En Occident, dès la fin du IVe siècle, les deux termes de *propositum* et de *professio* sont utilisés pour désigner l'engagement cénobitique [3]. Dans le semi-anachorétisme, gravitant autour de saint Martin, et même peut-être dans certains couvents, considérés comme des écoles dont on pouvait sortir, l'engagement n'est pas formel, bien que certainement perpétuel, en fait [4]. Avec l'organisation cénobitique du Ve et du début du VIe siècle, la profession comportera la promesse de stabilité perpétuelle; saint Césaire (471-543) innovera sur ce point pour mettre fin au scandale des moines vagabonds et exploiteurs [5].

« Pour commencer, ordonne-t-il, si quelqu'un est venu pour se convertir (à la vie cénobitique), qu'il soit reçu à cette condition de persévérer jusqu'à sa mort. [6] » La seconde condition posée par Césaire, le renoncement total à toute propriété, souligne encore l'entrée définitive dans la communauté.

Dans l'« école » de service chrétien que veut être le monastère bénédictin, le frère répond par un engagement total à l'appel total du Seigneur, afin que « ne s'écartant jamais de l'engagement du Maître, et persévérant en sa doctrine dans le monastère jusqu'à la mort, il participe par la patience aux souffrances du Christ, afin d'obtenir d'avoir part également à son Royaume » [7]. La stabilité est ici très nettement subordonnée à l'obéissance au Christ, comme un moyen l'est à son but.

Lorsque après une période de probation, quelqu'un demande à entrer dans la communauté, il commence par donner ses biens aux pauvres ou au monastère, sans rien garder pour lui; puis, « il promet devant tous, dans l'Oratoire, d'observer la stabilité, la conformité de ses mœurs à la vie religieuse et l'obéissance, en présence de Dieu et de ses saints, afin que si un jour il faisait autrement, il sache qu'il sera condamné par Celui dont il se serait joué. [8] »

La promesse porte donc sur la stabilité, l'acceptation de la Règle qui décrit et fixe la « vie religieuse » (terme habituel pour désigner ces formes particulières de la vie chrétienne : anachorétisme et cénobitisme), et l'obéissance à Dieu et donc à l'abbé. C'est dire l'importance de l'obéissance pour saint Benoît, puisque, tout en occupant une place considérable dans la Règle, elle forme encore à peu près tout le contenu de la promesse.

La promesse se fait devant toute la communauté, à laquelle le frère, par là, se lie pour toujours; la promesse se fait aussi en présence de Dieu et de ses saints, comme un acte liturgique, cultuel, par lequel le frère s'engage : rompre cette promesse équivaudrait à se moquer de Dieu. La mention des saints rappelle que le frère est engagé aussi à l'égard de toute l'Eglise.

[1] *Reg. fus. tract.* 14, P. G., XXXI, col. 949-952.
[2] H. Leclercq, *D. A. C. L.*, t. II, col. 3151.
[3] *Idem*, col. 3187.
[4] *Idem*, col. 3192.
[5] *Idem*, col. 3199.
[6] Début de la Règle, P. L., LXVII, col. 1099.
[7] *Règle* : prologue, *op. cit.*, p. 11-12.
[8] *Règle*, ch. LVIII, *op. cit.*, p. 223.

Cette promesse orale est ensuite rédigée au nom des saints, signée et posée sur l'autel. Cette seconde partie de l'acte ne fait qu'en souligner la solennité et la pérennité.

L'engagement à la communauté de biens découle de l'acceptation de la Règle, dont le chapitre 33 débute ainsi : « Qu'on s'applique avec le plus grand soin à retrancher du monastère ce vice de l'esprit de propriété. [1] » Pour ce qui est du célibat, ni la Règle, ni le texte de l'engagement ne prennent la peine d'en parler, tant il va de soi.

Un sermon de saint Augustin nous montre à quel point, aux yeux de ce dernier, le don de soi à Dieu dans le célibat engage toute la vie. Prêchant sur la péricope d'Ananias et Saphira, il s'adresse à des moniales en ces termes :

« Que votre charité y prête donc une attention d'autant plus grande : car s'il a déplu à Dieu qu'on retienne l'argent à lui consacré, alors que cette somme était nécessaire aux hommes surtout, comment Dieu ne s'irriterait-il pas quand on lui consacre sa chasteté, et qu'on ne remplit pas son engagement ? En effet, ce vœu-ci est au service de Dieu, et non à celui des hommes (...) A la vierge consacrée à Dieu dans un monastère, et qui se marie, on peut dire ce que Pierre dit de l'argent : Ta virginité ne demeurait-elle pas tienne, et, avant que tu ne la consacrasses à Dieu, n'était-elle pas en ta libre possession ? Toutes celles donc qui auraient eu cette conduite : qui auraient prononcé de tels vœux sans les remplir, qu'elles ne se pensent pas promises à la mort temporelle seulement, mais à la damnation du feu éternel. [2] »

Depuis saint Cyprien, la doctrine n'a fait que s'affermir : par la profession, la liberté du célibataire se change une fois pour toutes en disponibilité pour Dieu; la liberté, de neutre qu'elle était, s'est chargée du caractère positif d'une mise au service de Dieu.

Il en est de même de la communauté de biens : celui qui aura voulu posséder quelque chose en propre rompt par là même la profession par laquelle il s'était donné totalement à Dieu : Augustin le chasse de la communauté et lui ferme le ministère ecclésiastique : « l'hypocrite est un mort » [3].

Remarque sur la nature de l'engagement du cénobite

Les termes par lesquels saint Augustin désigne en général l'engagement dans la vie cénobitique sont le verbe *vovere* et son substantif *votum*; on trouve aussi souvent dans les écrits augustiniens le mot *propositum*.

On ne peut traduire le terme *votum* par « vœu » qu'à condition de comprendre dans ce terme le sens en même temps riche et précis que saint Augustin lui reconnaît.

Les Pères grecs, lorsqu'ils réfléchissent à la notion de vœu, partent du mot εὐχή, qui, dans le Nouveau Testament, désigne d'une part, comme son composé προσευχή beaucoup plus fréquent, la prière (Jq. 5, 15) et d'autre part : le vœu (Act. 8. 18; 21. 23) au sens vétérotestamentaire de promesse de sacrifice ou de consécration (cf. Nb. 6. 2), en tant que prière en acte.

Les Pères des IIe et IIIe siècles, Clément d'Alexandrie et Origène en particulier, insisteront surtout sur ce qu'évoquait le mot εὐχή dans des esprits grecs : l'offrande — le plus souvent : l'offrande de soi, en signe d'action de grâces. Et, à cause de la spontanéité ainsi évoquée par εὐχή, saint Basile n'emploiera

[1] *Idem*, ch. XXXIII, *op. cit.*, p. 140.
[2] *Serm.* 148, N° 2, P. L., XXXVIII, col. 799.
[3] *Serm.* 356, N° 14, P. L., XXXIX, col. 1580.

pas ce terme pour désigner l'engagement définitif, qu'il nomme « décision ferme » (γνῶμη βεβαίος) ou « alliance » (διαθηκή) [1], mais qu'il désigne surtout par le terme de « promesse » ou d'« accord » (ὁμολογία), qu'exigent les uns des autres, comme y ayant droit (ἀπαιτεῖν), ceux qui vivent dans la même communion étroite [2]. En même temps qu'aux frères, cette promesse s'adresse aussi à Dieu [3]. Elle revêt l'aspect d'une profession, d'une déclaration (ἐπαγγέλλειν) [4].

Chez les Pères latins, le mot *votum*, de la langue juridique sacrée, évoque avant tout l'idée d'une promesse comportant des obligations, et, le cas échéant, entraînant des sanctions. Mais il ne s'agit là que d'une tendance de la pensée des théologiens occidentaux des IIIe et IVe siècles; car, dans ce domaine comme dans bien d'autres, leur théologie est très dépendante de celle de l'Orient [5].

Saint Augustin fera en quelque sorte la synthèse de l'εὐχή - offrande et du *votum* - promesse. Pour lui, le vœu du cénobite représente donc un don de sa personne à Dieu, une consécration totale; la liberté de prendre cet engagement fait sa valeur, mais elle implique aussi la pleine obligation de le remplir [6].

L'idée que le vœu, comme un contrat, engagerait Dieu au point d'en faire notre débiteur, n'est pas inhérente à la notion de vœu; à ceux qui, par exaltation ou juridisme, le prétendraient, Augustin rappelle que le vœu ne fait que rendre à Dieu ce qu'Il nous a prêté [7].

Le terme *propositum* insiste sur la notion de promesse qui lie, en même temps que sur la résolution, la décision : ce que saint Basile appelait : γνῶμη βεβαίος. Il se rapporte plus à l'action de l'homme qui s'engage, qu'au but de l'engagement : le service de Dieu.

Lorsque saint Augustin, à plusieurs reprises, dit de la vierge qu'elle est *dicata Deo* [8], il désigne encore son engagement, mais en se référant plutôt à la parole par laquelle elle s'est engagée, à sa promesse verbale. Le terme de *professio* aussi, et plus encore que le mot « vœu », impliquera cette idée de déclaration devant témoins, par laquelle on se donne. Saint Benoît, dans sa Règle, appelle « promesse » (*promissio*) cette déclaration [9].

Toutes ces expressions, plus ou moins synonymes et complémentaires, soulignent la disponibilité que veut réaliser l'engagement cénobitique, et elles manifestent que l'entrée au couvent n'est que très secondairement un moyen de salut. La plus adéquate (plus peut-être en latin qu'en français) d'entre elles : le vœu, gardera le sens plein que lui donne Augustin, à travers les siècles suivants, et dans la scolastique. Dans une définition générale, saint Thomas dira : « le vœu est une promesse faite à Dieu » [10].

Nous avons vu que les points sur lesquels porte la promesse, ou le vœu, bien que fondamentalement toujours les mêmes, ne sont ni précisés, ni groupés par ordre d'importance. Cette manière d'envisager d'une manière globale l'engagement cénobitique — quitte à en souligner un des aspects : le célibat chez Augustin, l'obéissance chez Benoît — a l'avantage de faire porter l'accent sur le service de Dieu au lieu de fragmenter la consécration.

[1] *Dict. théol. cath.*, fasc. 158-159, art. « vœux », vol. 3189 ss.
[2] *Reg. brev. tract.* 2, P. G., XXXI, col. 1081.
[3] *Reg. fus. tract.* 14, P. G., XXXI, col. 949.
[4] *Reg. brev. tract.* 93, P. G., XXXI, col. 1148.
[5] *Dict. th. cath., loc. cit.*, col. 3193.
[6] Cf. par ex. *Serm.* 148, P. L., XXXVIII, col. 799.
[7] *Dict. th. cath., loc. cit.*, col. 3194.
[8] Par ex. *De sancta virginitate*, passim.
[9] *Règle*, ch. LVIII, P. L., LXVI, col. 805.
[10] *Sum.*, IIa, IIae, q. 88.

Mais, par la suite, il s'avérera utile de définir les bases de la vie cénobitique, de préciser les points essentiels de l'engagement : ce sera l'œuvre du moyen âge, en particulier de Bède le Vénérable et de saint Bernard.

* * *

Le caractère concret et total de cet engagement en même temps que son aspect communautaire et ecclésial, ont donc entraîné sa mise au point liturgique et pratique.

Quant à ce trait capital de la vocation cénobitique : sa pérennité, nous l'avons constaté comme un fait indiscutable aux yeux de tous. Si indiscutable que personne, semble-t-il, ne juge utile de s'interroger sur son fondement et d'en expliciter la raison profonde.

On ne peut fixer un moment à partir duquel l'engagement serait envisagé comme définitif. Au contraire, ses témoins du IIe siècle déjà, le considèrent comme traditionnel, allant de soi; et aussi haut que nous puissions remonter, l'Eglise, implicitement, le reconnaît comme déterminant toute la vie, même s'il ne revêt pas dès le début la forme d'un vœu ou d'une promesse, et même si les anachorètes et les premiers cénobites veulent conserver au don de leur vie sa valeur de spontanéité, sans pour autant envisager jamais, sinon comme une chute, le retour à la vie mondaine.

Après avoir suivi la ligne de force selon laquelle s'est peu à peu modelé le cénobitisme, et après avoir constaté que la structure et les traits principaux de ce dernier résultent d'une nécessité profonde qui s'impose à certains hommes : celle de réaliser une forme concrète et particulière de disponibilité au service du Seigneur, il nous faut nous demander si la profession à vie a aussi pour raison profonde cette exigence de disponibilité.

Rappelons-nous que la mise au point et la généralisation de la profession explicite et publique vont de pair avec le développement du cénobitisme. Elles sont le signe et la conséquence du fait que l'engagement cénobitique n'est pas individuel, bien que la primitive Eglise, nous l'avons vu, ait déjà demandé aux continents isolés un engagement qui manifestât leur ministère particulier au sein du corps des chrétiens. Mais par rapport à l'anachorétisme, il a fallu la communauté pour faire comprendre que la vocation à ces renoncements particuliers dépasse l'engagement subjectif d'un homme trop exclusivement soucieux de son salut. Aussi la profession — c'est son premier sens — va-t-elle en quelque sorte objectiver cet engagement dans une donation définitive de l'homme à Dieu. Le cénobite renonce, par humilité, à choisir, comme l'anachorète, les voies de sa sanctification. Pour se donner à Dieu aussi totalement que possible, il engage le présent et l'avenir [1] : son engagement se veut à la mesure de la vocation et non à celle de la bonne volonté de l'homme.

La communauté a pleinement mis en évidence une autre dimension encore de l'engagement du cénobite : la solidarité de ceux qui assument cet engagement. C'est *dans* et *par* la communauté, très étroitement lié à ses frères, que le cénobite se donne à Dieu, œuvre et prie dans l'Eglise. Pour que la communauté s'édifie dans l'unité, croisse dans l'obéissance et dans l'amour, les frères ont droit à attendre les uns des autres une promesse de fidélité [2]. Leur service en sera assuré, libre de toutes sortes d'hésitations, du dilettantisme, du manque

[1] Très explicitement, saint Basile déduit la nécessité et la nature de la profession de cette parole du Christ : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, se charge de sa croix et me suive » (*Reg. brev. tract.* 2, P. G., XXXI, col. 1084).

[2] S. Basile, *Reg. brev. tract.*, 2, P. G., XXXI, col. 1081.

d'audace, que ne manqueraient pas de provoquer un engagement indéterminé, et l'impossibilité de compter les uns sur les autres.

La profession exprime donc, secondairement, que l'engagement du cénobite dépasse les limites de sa personne pour s'intégrer dans le cadre d'une communauté. Elle donne aux membres de la communauté une assurance et une marque d'amour dont ils ont besoin pour accomplir ensemble leur service. Elle exprime leur commune vocation.

Si la communauté a droit à cette promesse de fidélité, l'Eglise aussi y est intéressée pour plusieurs raisons [1] : tout d'abord, responsable du salut des croyants, en recevant avec et par la communauté la promesse du cénobite, elle soutient la persévérance de ce dernier et participe à son effort; en même temps, elle défend le sérieux et l'absolu de la vocation cénobitique. Par ailleurs, à cause de la dimension ecclésiale du cénobitisme, il est nécessaire que l'engagement à ce service ait lui aussi cette dimension ecclésiale.

Nous pouvons donc conclure que la profession cénobitique définitive, à plusieurs titres, dont nous n'avons retenu que les principaux, se présente comme un des aboutissements de l'effort de disponibilité qui modèle tout le cénobitisme.

Cette conclusion se place ici, simplement, au plan de l'histoire de la tradition primitive. Un fait est là : le triple engagement à vie, vécu dans les formes diverses mais parentes du cénobitisme, apparaît comme l'aboutissement *normal* et la condition d'existence d'un courant profond de l'Eglise, d'un mouvement formé d'hommes lisant leur Bible, s'en nourrissant, et prétendant, selon leur vocation particulière de disponibilité, vivre l'Evangile. C'est du reste là plus qu'un fait : une force vive qui, en dépit de toutes les décadences et de toutes les paresses, constitue l'unité essentielle du cénobitisme, en même temps qu'elle ne cesse d'ouvrir ce dernier à une grande diversité de formes et de tendances, suivant les besoins de l'Eglise, et les nécessités du temps. Concrétisation progressive et particulière d'une intention de disponibilité pour Dieu, tel nous apparaît le triple engagement définitif du cénobitisme. En elle-même, cette concrétisation n'est pas normative; au contraire, elle doit être confrontée avec la norme de l'Ecriture, comme l'ont fait pour leur part, les premiers organisateurs de la vie régulière. Pourtant, même indépendamment de toute confrontation avec l'Ecriture, cette concrétisation, en elle-même et dans son intention, est à prendre très au sérieux. A cette condition, ceux qui s'occupent du cénobitisme, soit pour le critiquer, soit pour le défendre, soit pour s'en inspirer, sauront distinguer en celui-ci l'essentiel de l'accidentel ou du secondaire. C'est là d'abord une question d'intelligence historique. C'est ensuite l'enjeu d'une critique ou d'une admiration constructives, soucieuses de vérité. Rappelons que s'occuper du cénobitisme n'est pas affaire de goût personnel, mais concerne toute l'Eglise à deux titres en tout cas : 1. loin de prétendre monopoliser la disponibilité pour Dieu, les communautés régulières doivent s'intégrer profondément dans la vie et la *solidarité* du Corps du Christ, comme l'une des diverses formes de disponibilité de ce dernier; 2. dans les domaines de la louange, de la vie fraternelle, du combat chrétien, la communauté régulière, par la grâce de Dieu et dans la mesure de la fidélité de ses membres, joue un rôle parabolique à l'égard de toute l'Eglise.

PIERRE-YVES EMERY
Frère de Taizé

[1] Nous avons vu que cet intérêt se manifeste déjà pour les premiers célibataires (cf. Ignace, Cyprien). Dès le Concile de Chalcédoine (451), il se généralise.

BIBLIOGRAPHIE

Nouveau Testament

Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern.* Zwingli Verlag, Zurich 1955, 167 pages.

Dans ce livre, le professeur Schweizer essaie d'aborder, à partir du Nouveau Testament, un problème qui s'impose de plus en plus à notre prédication actuelle. Répond-elle aux questions réelles des auditeurs ? Ne suppose-t-on pas chez eux trop souvent qu'ils sont encore tourmentés par la connaissance du péché et de la loi, alors qu'en réalité ils sont bien plus marqués par le souci, l'angoisse, un sentiment d'impuissance devant la complexité de la vie et devant les événements du monde, ou par toute la question du sens de la vie ? Et si l'on croit qu'il n'est pas permis d'éveiller d'abord, par toutes sortes de moyens psychologiques, un sentiment de péché, pour pouvoir ensuite y répondre, on doit bien se demander ce que nous offre alors le Nouveau Testament comme réponses aux vraies questions. N'y a-t-il pas dans la christologie du Nouveau Testament d'autres lignes, qui sont moins centrées sur le problème du péché et que nous négligeons souvent ? Certes, l'Evangile, comme Paul l'a transmis, l'Evangile de la grâce du pécheur est central, essentiel, et doit l'être; mais ne trouvons-nous pas autour de ce centre d'autres expressions de la foi au Christ, peut-être même d'origine plus ancienne et de formulation plus primitive?

Les Evangiles synoptiques parlent relativement peu de l'aspect de substitution et de réconciliation dans la venue du Christ. Il s'agit surtout du chemin du Juste, montré comme un accomplissement « eschatologique » de ce qu'avaient dit l'Ancien Testament et la littérature judaïque sur le sort du juste serviteur de Dieu (cf. les Psaumes et par ex. Sap. 2); la vie du Christ y est présentée comme un chemin d'obéissance et d'abaissement, auquel Dieu répond, que Dieu récompense par l'élévation dans la gloire. Dans les Actes et dans la plus ancienne christologie prépaulinienne, nous trouvons également très peu sur la substitution; Es. 53 n'est d'habitude pas cité dans ce sens. Et si nous prenons encore à côté de ces textes anciens (comme Rom. 1. 3 s, Phil. 2. 6-11 et 1 Tim. 3. 16) la christologie de l'Evangile de Jean ou de l'Epître aux Hébreux, nous voyons comment les premiers chrétiens, sans pourtant rien ajouter ou rien altérer, ont essayé de répondre aux questions qui préoccupaient les Eglises parmi les hellénistes, et comment ils cherchaient à redire les mêmes vérités dans le schéma de pensée de leurs auditeurs. L'auteur nous montre cela par une comparaison très intéressante entre 1 Cor. 15. 3-5 et Phil. 2. 6-11. Il est curieux de voir ainsi que les différences remarquées autrefois par les théologiens libéraux pour justifier leur refus de tout ce qu'ils croyaient développement ultérieur et déviation, sont reprises ici, mais pour défendre au contraire toute la richesse du Nouveau Testament dans sa prédication du Christ. A cette tendance de la christologie, qui voit surtout le chemin que Jésus a ouvert devant nous dans l'obéissance, les tentations et la souffrance jusqu'à la glorification, correspond naturellement aussi une conception particulière de notre participation à sa vie, qui accentue davantage d'une part notre obéissance à sa suite, de l'autre notre élévation avec lui. L'auteur nous montre comment ce thème de la « Nachfolge », de notre cheminement à la suite du Christ se développe des Evangiles synoptiques jusque dans l'Evangile de Jean et l'Epître aux Hébreux : l'appel à suivre le Christ dans sa vie terrestre

devait s'exprimer autrement après la résurrection et l'ascension, mais ne perdait pourtant rien de son caractère concret et s'affirmait même encore dans l'assurance d'une fin glorieuse et de la protection actuelle du Ressuscité.

Cette étude est un « essai », dit l'auteur, mais comme telle elle est extrêmement importante pour nous apprendre la grande richesse de la prédication du Nouveau Testament. L'exégèse est toujours très sûre et profonde et, surtout dans les textes johanniques et ceux de l'Epître aux Hébreux, souvent très belle. Elle nous aidera beaucoup dans notre prédication. Du point de vue œcuménique aussi, ce livre peut avoir de l'importance, pour nous faire découvrir la richesse de la christologie néotestamentaire et les diverses lignes de pensée qui y correspondent. Mais pour cela justement on aurait aimé que l'auteur nous montrât un peu plus comment ce thème de « l'abaissement et de l'élévation dans la vie de Jésus et de ceux qui le suivent » se développe dans les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, qui sont un peu exclues. Ne contiennent-elles pas pourtant en partie la synthèse de la christologie montrée ici, et celle des premières Epîtres pauliniennes, et ne poursuivent-elles pas les lignes des textes tels que Phil. 2. 6-11 et 1 Ti. 3. 16, en y ajoutant justement la participation de l'Eglise ? Dans cette même optique on aurait aussi voulu que l'auteur indiquât davantage comment le baptême correspond pour nous à ce que signifiait pour les disciples l'entrée dans la vie à la suite du Christ. Dans son livre *Nachfolge*, Dietrich Bonhoeffer a montré très clairement, et dans ses différents aspects, ce caractère concret du baptême et ce rapport avec l'appel de Jésus.

Mais ces quelques remarques n'enlèvent rien à notre reconnaissance pour tout ce que l'auteur nous a fait voir dans le Nouveau Testament, et surtout pour le fait qu'il essaie de nous aider à la solution de tant de questions qui préoccupent actuellement la dogmatique et la théologie pratique.

HEINRICH SCHLIER, *Die Zeit der Kirche, exegetische Aufsätze und Vorträge*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1956, 314 pages.

Ce livre rassemble des articles que l'auteur a publiés pendant ces vingt dernières années. Nous suivons ainsi le chemin qui a conduit cet élève de Bultmann vers l'Eglise catholique romaine; un article seulement date d'après son passage au catholicisme. Certes, les articles sont de valeur et d'importance inégales; mais la plupart nous obligent à examiner très sérieusement ce qui est dit ici à partir du Nouveau Testament. Car il ne s'agit pas, comme parfois dans des études de tendance « catholicisante », d'une exégèse d'antiquaire ou d'archéologue, qui essaie de reconstruire exactement, mais sans tenir compte des grandes lignes et de ce qui est essentiel, central dans le Nouveau Testament, ou qui veut nous convaincre par tel ou tel détail. Nous sommes ici en présence d'une exégèse qui cherche vraiment à découvrir la structure de l'Eglise primitive et qui veut se soumettre à la Parole de Dieu dans toute son autorité et sous tous ses aspects.

Cela frappe surtout dans l'article sur « l'intention principale de la première Epître aux Corinthiens », qui résume à peu près la tendance générale du livre. Selon l'auteur, Paul représente dans cette épître (contrairement à ce qu'on voit souvent en lui) une ligne « catholique » : c'est-à-dire que nous trouvons déjà ici le « principe du dogme » contre l'orgueil de la gnose, le « principe de l'autorité du ministère et de la tradition » dans tous les problèmes de la vie de cette Eglise, et le « principe de l'existence chrétienne concrète », qui ne se vit pas de façon dialectique, comme dans la morale gnostique au fond si individualiste

et si banale, ou actuellement dans une éthique de « l'existence de la foi », mais « qui s'accomplit dans les œuvres de l'amour qui impliquent ascèse et sacrifice ».

A côté des articles sur ces trois thèmes : dogme, structure de l'Eglise et éthique, qui constituent la partie la plus précieuse de ce recueil, nous trouvons encore plusieurs études sur le baptême, les rapports entre l'Eglise et l'Etat, et la mission. On remarquera avec raison que l'auteur part souvent de certaines présuppositions, mais on devra pourtant toujours reconnaître qu'il a quelque chose à nous dire — même s'il ne semble pas avoir saisi la pointe de l'exposé de ses adversaires, comme c'est le cas dans son étude sur la doctrine ecclésiastique du baptême chez Karl Barth.

François Stoop
Frère de Taizé

Patristique

Johannes Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, t. I, traduit par J. Laporte, Le Cerf, Paris 1955, 360 pages.

Les étudiants en théologie et les pasteurs d'expression française ont eu recours, dans leur formation à la pensée des Pères, au *Précis de patrologie* de J. Tixeront (Gabalda, Paris 1918, fréquentes rééditions). Ils ont peut-être pratiqué la *Patrologie et histoire de la théologie* de F. Cayré (t. I, Desclée, Paris 1927-1930, réédition 1953). Ces manuels, en particulier le second, plus riche et plus récent, restent des guides utiles dans l'étude patristique. Cependant, les Editions du Cerf viennent de publier, dans la « série » des initiations (voir l'*Initiation théologique*, 4 vol., recensée ici, N° 31/32, p. 168 ss) une nouvelle *Initiation aux Pères de l'Eglise* de J. Quasten, professeur à l'Université catholique d'Amérique à Washington. Ce premier tome, qui va jusqu'à saint Irénée de Lyon, est la traduction du premier volume de la patrologie de Quasten paru en anglais en 1950 (volume II en 1953). Dans sa préface, l'auteur signale que cette traduction lui a permis des additions importantes imposées par les derniers résultats de la recherche patristique et suggérées par les articles de revues. C'est près de huit cents additions qui ont été apportées, ce qui révèle l'importance du travail de recherche durant ces dernières années.

Il faut bien l'avouer, nos étudiants en théologie ne profitent pas suffisamment de cette étude des premiers siècles de l'Eglise, considérée par les réformateurs et les théologiens réformés du XVIIe siècle, comme essentielle à une compréhension communautaire, ecclésiale, de l'Ecriture. Ce n'est pas la faute des professeurs qui nourrissent leur pensée aux textes patristiques; mais il est frappant de constater que les meilleures facultés ne possèdent pas une chaire spécialisée de patristique. L'insistance sur les disciplines exégétiques et bibliques, premières et essentielles, ne justifie pas qu'on néglige ces premiers interprètes de la Parole de Dieu qu'ont été les Pères de l'Eglise. On se réjouira de posséder un manuel à jour et très bien présenté comme l'est cette *Initiation aux Pères de l'Eglise*. Tout en respectant les exigences d'une science historique rigoureuse, l'auteur et l'éditeur ont réussi un volume agréable à lire, d'une typographie et d'une répartition parfaites. J. Quasten présente des pages extrêmement bien choisies et propres à conduire à la lecture des livres entiers d'où elles sont tirées. Dans le très remarquable chapitre sur saint Irénée de Lyon il cite cette page si équilibrée de l'*Adversus Haereses* sur la sainte cène : « Alors donc que le calice mêlé d'eau et le pain fabriqué reçoivent l'eucharistie du sang et du corps du Christ, et viennent apporter à notre chair aliment et subsistance, comment peuvent-ils affirmer que la chair est incapable de recevoir le don de Dieu, c'est-à-dire la vie éternelle, elle qui s'est nourrie du corps et du sang du Seigneur, et qui est l'un de ses membres ?... cette chair qui est

nourrie de la coupe qui est son sang et reçoit accroissement du pain qui est son corps. Comme la bouture de vigne plantée dans le sol a fructifié en sa saison, ou comme le grain de blé tombant dans la terre et se décomposant a levé et s'est multiplié par la vertu de l'Esprit de Dieu, et recevant la parole de Dieu devient ensuite l'eucharistie, qui est le corps et le sang du Christ, de même nos corps, nourris par elle et déposés en terre où ils subissent la décomposition, se lèveront au temps qui leur est assigné (5, 2, 3). Et comment peuvent-ils dire que la chair s'en va à la corruption et n'a point part à la vie, elle qui est nourrie par le corps et le sang du Seigneur ? Qu'ils changent d'opinion, ou qu'ils cessent de faire les offrandes dont je viens de parler. Notre opinion à nous est en accord avec l'eucharistie, et l'eucharistie à son tour confirme notre opinion. Car nous lui offrons des choses qui sont siennes, manifestant par le fait même la communion et l'union et professant la résurrection de la chair et de l'esprit. Car, comme le pain de la terre, recevant l'invocation de Dieu (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ) n'est plus un pain commun mais une eucharistie composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, de même nos corps, ayant part à l'eucharistie ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection éternelle » (4, 18, 5; p. 350-351).

Mais ce précis offre surtout par ses très nombreuses notes bibliographiques une direction sûre pour le chercheur; il cite d'ailleurs également les auteurs catholiques et les auteurs non catholiques. Souhaitons-lui de devenir un des manuels de nos facultés.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, I-VII, introduction, texte latin, traductions et notes par Dom E. Pichery. OSB, Le Cerf, Paris 1955 (Sources chrétiennes, 42), 480 pages.

Si l'initiation aux Pères de l'Eglise par un bon précis conduit au désir de les lire, la collection « Sources chrétiennes », dirigée par le P. H. de Lubac et le P. J. Daniélou offre maintenant plus de quarante volumes à ceux qui n'ont pas accès à la langue originale des Pères ou aux grandes patrologies. Ces textes, comme on sait, se présentent également dans toute la rigueur exigée par le spécialiste. Voici une traduction (avec le texte latin) des sept premières « Conférences » du moine Jean Cassien († 435). Après Bethléem, l'Egypte, Constantinople, Rome, où avec son ami Germain il se forme à la vie monastique, accomplit des missions importantes, Cassien aboutit à Marseille peu après 415, où il fonde deux monastères. Dans les discussions sur la grâce il soutient une position plus large que saint Augustin et prétend défendre la pensée de l'Orient chrétien parmi les moines et dans l'Eglise latine. Sa réflexion est parfois contradictoire, mais il ne faut pas lui demander d'être un dogmaticien. Il écrit les « Institutions » des cénobites sur la vie quotidienne et liturgique des moines en communauté et les exigences morales qu'elles impliquent. Il prend modèle sur le monachisme de l'Egypte, de Mésopotamie et de Palestine. Les « Conférences » nous décrivent les exigences spirituelles du moine dont le but est le règne de Dieu et les moyens d'y parvenir, la pureté du cœur, la charité et la contemplation assidue. Ce grand traité de vie intérieure, dont nous avons ici les sept premiers chapitres, et dont les trois premiers surtout sont essentiels, est bien propre à renouveler un attrait pour la discipline spirituelle, chez le chrétien divisé souvent par les conditions actuelles de l'existence. La vie monastique ne s'imite pas, surtout dans une forme éloignée de nous de quinze siècles, et pourtant elle exerce une émulation dans la prière que seule explique la présence de l'Esprit saint qui l'a créée, et l'attente du retour du Christ qui en était l'élan principal.

DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, par le P. E. des Places, S. J., Le Cerf, Paris 1955 (Sources chrétiennes 5 bis), 280 pages.

En 1943, le P. des Places publiait dans les « Sources chrétiennes » les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* de l'évêque de Photicé. Le volume que nous avons maintenant ajoute aux *Cent chapitres* non seulement le *Sermon pour l'Ascension* et la *Vision* que nous avions déjà en 1943, mais encore une *Catéchèse* que certains ont attribuée cependant à Syméon le Nouveau Théologien. Nous avons donc là tout ce qui nous est parvenu sous le nom de Diadoque de Photicé, qui parmi les Pères du Concile de Chalcédoine, se montra l'adversaire du monophysisme. Il adresse ces *Cent Chapitres* à des « frères », probablement membres d'une communauté cénobitique dont il apparaît comme le père spirituel. Malgré certaines attaches à un hellénisme dualiste, Diadoque fait passer beaucoup de sève évangélique dans cet enseignement de vie spirituelle. Impossible de le suivre dans le chapitre XXIV : « Nous arriverons donc sans erreur à une expérience du sens immatériel si, par nos travaux, nous exténuons la matière » (p. 96). On est loin ici de l'anthropologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Par ailleurs les chapitres sur l'amour de Dieu (XII-XXIII) sont un pur écho à saint Paul (1 Cor. 13.). Le chapitre XX est une limpide affirmation (en cinq lignes) de la nécessité de la foi et des fruits de la foi. « La foi même de notre père Abraham ne lui aurait pas été imputée à justice, s'il n'avait, fruit de cette foi, offert son fils » (ch. XX, p. 95). C'est de la pure doctrine chalcédonienne qu'est pénétré le *Sermon pour l'Ascension* et nous y rencontrons plus qu'ailleurs ce style parfaitement rythmé de la période que la traduction rend bien : « C'est donc l'habitude, non la nature, que l'Incarnation du Verbe a changée, pour que nous dépouillions le souvenir du mal et revêtions la charité de Dieu : non pas transformés en ce que nous n'étions pas, mais renouvelés glorieusement par la transformation en ce que nous étions » (Serm. pour l'Asc. VI, p. 168). La doctrine de la grâce débouche ici dans celle de la déification. On ne peut cependant pas rester insensible à la piété de Diadoque et méditer sur ses invitations à la « prière de Jésus » ou au « grand désir du beau silence ». « Maintenu avec un soin étroit par la pensée, il (ce saint et glorieux nom) consume, dans un sentiment intense, toute la souillure qui couvre la surface de l'âme; et en effet, « Notre Dieu, est-il dit, est un feu dévorant » (ch. LIX-LXI).

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de Jean Daniélou, S. J., Le Cerf, Paris 1955 (Sources chrétiennes 1 bis), 305 pages.

En 1942, ce volume paraissait comme le premier de la collection, mais sans le texte grec, car celui de la *Patrologie de Migne* était mauvais. Le P. J. Daniélou a établi un texte correct et a ajouté le résumé historique avant la contemplation spirituelle, pour que nous ayons l'ouvrage intégral. *La vie de Moïse* écrite par ce grand évêque et théologien que fut Grégoire, successeur spirituel de saint Basile, se situe vers la fin de sa carrière (392). Cet ouvrage présente le grand intérêt d'une justification de la doctrine spirituelle par l'Ecriture. C'est donc un ouvrage de vie intérieure qui se veut biblique et en un temps où la mystique se détache souvent de la Bible pour subir l'influence exagérée de Platon. Certes Grégoire reste philosophiquement très platonicien, mais la recherche exégétique s'accentue dans cette *Vie de Moïse*. Toutefois, il s'agit pour Grégoire de pratiquer une exégèse spirituelle à la manière d'Ori-

gène, de la justifier par le Nouveau Testament, alors que se développe l'exégèse littéraliste d'un Théodore de Mopsueste. C'est là que nous avons de la peine souvent à comprendre Grégoire et les Pères en général, à les actualiser, à les utiliser. Il faut, pour profiter tant de leur exégèse que de leur doctrine, les restituer dans leur temps et se rappeler que leur souci de « présence au monde » est aussi grand que le nôtre, mais que leur monde a changé pour devenir notre monde. Parfois, ils nous apparaissent pris dans des systèmes philosophiques, cependant l'Ecriture qu'ils citent abondamment les sauve d'un emprisonnement et les philosophies de leur temps deviennent un langage, un moyen d'expression de la Parole de Dieu. L'important est que toujours le théologien reconnaisse la primauté absolue de la Parole de Dieu, et cela ne fait aucun doute pour les Pères. Cette particulière « présence au monde » philosophique dans l'obéissance à l'Ecriture, leur donne, pour les plus grands, et Grégoire en est, d'être d'un éclectisme philosophique qui les sauve d'une sujétion dangereuse à la sagesse de ce monde. La conscience des philosophies qu'on utilise (puisqu'en pensant on fait de la philosophie, comme M. Jourdain faisait de la prose en parlant) et l'éclectisme sont les meilleures sauvegardes contre toute perversion de la théologie. Grégoire de Nysse, selon E. von Ivanka (*Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*, Scholastik, 1936, cité par J. Daniélou, p. XXX) n'appartient pas à un parti philosophique : « Le système de Grégoire est une forme particulière de platonisme, indépendante du néo-platonisme et de l'augustinisme, et qui unit à des éléments platoniciens des éléments aristotéliciens et stoïciens » (p. 163 ss). Il faut voir chez Grégoire, comme chez tous les Pères, le désir de « faire toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ ». Et le Christ règne par l'Ecriture, la Parole de Dieu, dans la sagesse humaine, grâce au relativisme et à l'éclectisme philosophique du théologien exégète. Cette exégèse de l'Exode par Grégoire de Nysse, malgré certaines interprétations « spirituelles » étranges, est une invitation biblique magnifique à « suivre Christ » par la prière et la charité. « L'enseignement que reçoit Moïse, cherchant à voir Dieu, sur la manière dont il est possible de le voir est celui-ci : suivre Dieu où qu'il conduise, c'est là voir Dieu. En effet son « passage » signifie qu'il conduit celui qui le suit » (Theoria II, 252, p. 113).

J. G. Davies, *La vie quotidienne des premiers chrétiens*, traduit de l'anglais par Suzanne Bidgrain, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1956, 244 pages.

Voici un ouvrage d'un genre nouveau qui se veut à la fois scientifique par l'abondance et la valeur des sources qu'il utilise et populaire en ce sens qu'il veut dépeindre la vie quotidienne de l'Eglise primitive pour les fidèles de nos Eglises modernes. J. G. Davies, maître de conférences à l'Université de Birmingham, est un bon connaisseur de l'histoire des premiers siècles. Pour vulgariser la recherche, il prétend légitime l'usage de l'imagination, mais d'une imagination contrôlée et limitée par des textes et des documents de toute sorte. Pour ne pas alourdir le texte, on a renoncé aux multiples références aux sources, après avoir demandé la confiance du lecteur, et en lui fournissant à la fin une bibliographie et une liste de lectures recommandées. Remarquable effort pour faire connaître aux fidèles la vie réelle et quotidienne d'hommes qui nous apparaissent souvent de purs théologiens parce que, si l'on connaît quelques événements de leur histoire, on ne voit pas bien le contexte matériel de leur existence. C'est ainsi que J. G. Davies nous décrit une journée familiale et professorale de Clément d'Alexandrie (150-215). On assiste à son lever, à ses repas, à l'enseignement qu'il donne à son fils, à ses étudiants; on le suit

dans une promenade dans la ville d'Alexandrie, pour aller chercher avec lui un renseignement dans la bibliothèque du Sérapeum, pour « bouquiner » à l'étalage d'un libraire, etc... Tout cela est assez vivant et permet de pénétrer un milieu. Puis c'est Paul de Samosate, l'hérétique antiochien que l'on apprend à connaître vers l'année 268. Le luxe de cet évêque en même temps *procurator ducenarius* est décrit avec soin. Nous savons même le menu d'un dîner somptueux qu'il offre à des amis. Nous sommes ensuite à Carthage en 304 pour suivre le martyre de Victoria. A Rome, en 350, Diogène le fossoyeur-sacristain de la catacombe de Domitille nous permet d'assister à un convoi funèbre et à une eucharistie. Avec Jean Chrysostome nous vivons à Constantinople; enfin le moine Jean Cassien permet à l'auteur de compléter sa fresque en nous faisant vivre dans un monastère. Six personnages, six chapitres, et un appendice sur *La nature et l'importance de l'histoire des mœurs de l'Eglise* (p. 231-241). Ce livre sera des plus efficaces pour permettre à beaucoup de se pénétrer de la vie des premiers siècles chrétiens et de s'ouvrir par là à une conception plus œcuménique de l'Eglise. Cependant, si l'usage des sources est généralement sûr, on peut se demander jusqu'à quel point l'imagination ne crée pas une atmosphère qui paraît forcer parfois les nuances. On connaît le moralisme qui a régné parfois dans certains milieux ecclésiastiques des premiers siècles, mais ici la vie chez Clément nous apparaît très puritaine et bien peu attirante. La joie y est un peu fade. Est-ce vraiment caractéristique de la fin du deuxième siècle ? Paul de Samosate au contraire fait un peu trop figure de débauché. Mal informé, on pourrait croire que l'hérésie a toujours produit la licence et l'orthodoxie la vertu. On peut être adoptianiste ou unitarien et mener une vie propre. Mais là nous touchons à la difficulté de la méthode choisie par J. G. Davies : faire revivre une époque par le portrait d'individus particuliers, rendre vivant ce portrait en faisant jouer l'imagination sur les documents. Davies cite comme un maître Eileen Power dans son *Medieval People* (1924). Toutefois si ce dernier a fait également des portraits d'individus pour décrire la vie au moyen âge, ses personnages rassemblent des traits de plusieurs modèles, ils sont des types imaginaires. Peut-être eût-il été préférable, et tout aussi efficace, de dépeindre un professeur chrétien d'Alexandrie sans le nommer Clément, un évêque hérétique sans l'appeler Paul... Cela est vrai d'ailleurs surtout pour ces deux premiers personnages. En effet, les traits de Victoria sont empruntés à plusieurs personnages et Diogène est une figure de fresque dans le cimetière de Domitille. On ne doit pas cependant être trop sévère, car si cette méthode de vulgarisation a ses dangers de partialité, elle a d'inestimables qualités de communication. La traduction est agréable à lire; il aurait fallu quelquefois une meilleure connaissance des mots techniques et de leur usage. Par exemple, la langue liturgique en français emploie l'expression « Tierce, Sexte » pour les petits offices de neuf heures et de midi, on ne dit jamais *la* Tierce, *la* Sexte (p. 208, 210); on dit aussi « l'office de Tierce, de Sexte», comme, à la page 220, on a écrit justement « l'office de None ». Mais ce ne sont là que des détails. La description de la vie cénobitique, de la liturgie quotidienne dans un monastère du ve siècle en Occident est très attachante. Une des qualités de ce livre est qu'il peut être lu par un large public, sans difficultés, tout en présentant la sûreté d'information que nous avons dite. Dans les lectures recommandées, on aurait dû proposer des ouvrages en français; les livres anglais indiqués seront de peu d'utilité pour le large public qu'il faut souhaiter à ce volume.

MAX THURIAN
Frère de Taizé

Divers

Romano Guardini, *Les âges de la vie*, Le Cerf, Paris 1956, 154 pages.

Dans ce petit livre Guardini nous donne un traité de poche, de psychologie de l'homme du nourrisson au vieillard. Il décrit « les âges de la vie » avec une intention particulière : faire ressortir « leur signification éthique et pédagogique » comme nous dit le sous-titre de l'édition allemande.

Pour diviser la matière en chapitres, l'auteur a opté pour un schème bien connu en psychologie de l'évolution, celui des états successifs entrecoupés par des crises, tout en insistant sur l'interdépendance de toutes les phases. Ainsi il nous parle — bien que succinctement et un peu à vol d'oiseau — avec une très grande richesse d'idées de la naissance et de l'enfance, de la crise de l'adolescence et du jeune homme, de la crise de la limite et de l'homme mûr, de la crise de détachement enfin, et de l'homme sage. On voit comment chaque âge pour des raisons biologiques, et par l'appel de la société environnante, se trouve de plus en plus placé devant une décision à prendre, celle de changer son mode de vie. Quitter l'ancien et découvrir, choisir et conquérir le nouveau style de vie, voilà en quoi consiste le problème éthico-pédagogique. On n'y trouvera guère de préceptes de morale traditionnelle. Ce sont plutôt des conseils pour savoir comment il faut réagir devant une situation très concrète : avoir tel ou tel âge, grandir et vieillir. De même l'auteur pose le problème pédagogique avec beaucoup d'originalité : non seulement l'enfant, mais l'adulte lui aussi apprendra à saisir les responsabilités particulières à son âge.

C'est avec une finesse extraordinaire que Guardini a analysé la psychologie de chacune de ces phases, des alternatives apportées par chaque crise et de leurs fausses solutions. Le philosophe a su traiter en peu de pages un phénomène aussi complexe que la vie humaine dans son développement.

Pourtant nous sommes conduits à quelques réserves. L'image de l'enfance qu'il présente est, à notre gré, celle d'un enfant un peu choyé, trop enveloppé et protégé par des parents soucieux. — Où est l'enfant-explorateur qui se sauve avec ses camarades pour faire un feu en secret hors de la ville ? — En général, on a l'impression que Guardini (certainement en raison d'un parti pris « culturel et spirituel ») se méfie de l'enfance déjà trop en contact avec la réalité des adultes. Il nous paraît, au contraire, très important que l'enfant fasse la connaissance de ce « grand monde » des parents et des « autres » — bien entendu sans en porter la responsabilité — qu'il ait des expériences qui le dépassent et lui montrent ce qu'il fera quand il sera grand lui-même.

On peut déceler dans le chapitre sur la majorité une même tendance à « styliser » l'homme. « L'image qu'on se fait aujourd'hui de « l'homme », de « la femme » pâlit de plus en plus; c'est là un des plus dangereux symptômes de notre temps » (p. 85). Pour notre part, nous pensons qu'il faut accepter une évolution par laquelle toute image est devenue relative. Ce ne sont pas les psychologues du « il est regrettable » et du « il faudrait » qui nous apporteront la solution au problème de l'homme moderne adulte.

Remarquons enfin la belle initiative de l'éditeur de publier dans le même fascicule la remarquable conférence « Les âges de la vie et la philosophie », où Guardini résume ce que chaque âge apporte au philosophe.

Jan Fentener van Vlissingen
Frère de Taizé

Imprimé en Suisse par Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel
Printed in Switzerland

LA VIE PASTORALE

(Travaux présentés à la seconde Semaine Romande de Théologie Pastorale, à l'Institut œcuménique de Bossey, du 18 au 23 juin 1956.)

Il a fallu une forte pression, venant de nombreux côtés, pour que j'accepte que les leçons qu'on va lire, et qui étaient destinées à être dites seulement, soient imprimées. Qu'on me permette donc d'insister, dans ces remarques liminaires, sur la petite apologie suivante :

a) A mon sens, ces cinq leçons ne sont pas autre chose qu'une base de discussion pastorale (c'est pourquoi je n'en change pas la forme parlée). Il serait donc souhaitable que soit tenue la promesse qu'on m'a faite en réclamant leur publication, et que des « Pastorales » régionales en fassent l'objet d'une série d'études et d'entretiens. Il est fort probable que de tels entretiens m'amèneraient à modifier sur bien des points ce qu'on va lire : je demande donc à mes lecteurs, qu'ils approuvent ou qu'ils contredisent, l'honnêteté intellectuelle et la fraternité d'y voir beaucoup moins les réponses provisoires que je donne que les questions que je pose.

b) Le problème du ministère et de la vie pastorale n'est qu'un des nombreux problèmes que l'Eglise doit se poser aujourd'hui pour réfléchir au renouvellement à laquelle elle est appelée. Il en est d'autres — l'insertion des laïcs dans la vie de l'Eglise, l'évangélisation, l'œcuménisme, la catéchétique, la liturgique, etc. — qui ne sont pas même effleurés ici. Le lecteur aura également la fraternité de tenir compte de cette limitation, et par conséquent de ne pas crier à un nouveau cléricalisme. Qu'il sache en tous cas que s'il redoute le cléricalisme, je me trouve à ses côtés. Mais qu'il sache aussi qu'à mon sens, la meilleure manière de combattre le cléricalisme, c'est de prendre théologiquement au sérieux le problème du ministère.

c) Une réflexion poussée sur le problème du ministère n'est valable que dans la perspective de l'édification de l'Eglise. Or pour son édification, l'Eglise, automatiquement, cherche à fixer et à consolider ses limites. Or une telle édification a pour but l'évangélisation. Si, plus bas, je parle d'un nouveau piétisme, on me comprendrait tout à fait mal si l'on ne voyait pas que ce piétisme, pour être acceptable, n'a de sens qu'en se mettant résolument au service de la mission qui attend l'Eglise dans le monde.

d) Le lecteur s'apercevra que bien des solutions que j'envisage rejoignent d'anciennes traditions abandonnées. J'espère pourtant avoir donné une portée assez marquante au souci eschatologique pour m'éviter le reproche, tout à fait hors de propos, de vouloir favoriser une restauration.

e) Les deux premières leçons se complètent et sont nécessaires l'une à l'autre : le fondement christologique du ministère n'a de sens que si celui-ci s'exerce dans l'Eglise, et dans l'Eglise le ministère ne trouve sa vraie place que s'il est fondé christologiquement.

Les réflexions qu'on va lire ont été faites à partir de nombreuses lectures, auxquelles je dois plus que je ne saurais dire. Je note en particulier les ouvrages suivants :

Théologie biblique et Eglise ancienne : Ph. H. Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris 1949; Ed. Lohse, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen 1951;

K. H. RENGSTORF, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954; J. K. S. REID, *The biblical doctrine of the ministry* (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers N° 4, Edimbourg 1955); G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel et Paris 1955.

Théologie confessionnelle : W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich 1938; J. L. AINSLE, *The doctrine of ministerial order in the reformed churches of the XVIIth and XVIIth centuries*, Edimbourg 1940; H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, neu durchsehen und herausgegeben von ERNST BIZER, Kreis Moers, 1935.

Théologie systématique : K. BARTH, *Der Dienst am Wort Gottes*, Munich 1934; H. ASMUSSEN, *Die Offenbarung und das Amt*, Munich 1934; H. ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt*, Munich 1939; R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Neuchâtel et Paris 1949.

Théologie pastorale : A. VINET, *Théologie pastorale ou théologie du ministère évangélique*, Lausanne 1942; CL. HARMS, *Pastoraltheologie in drey Büchern*, Kiel 1837; O. FARNER, *Wegmarken zur Besinnung über den Dienst der Kirche*, Zurich 1943; H. ASMUSSEN, *Le ministère de l'intercession*, Neuchâtel et Paris 1945; H. M. STUECKELBERGER, *Das Amt und die Gemeinde*, Zollikon-Zurich 1948; C. S. SPICQ, O. P., *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Paris 1949; W. TRILLHAAS, *Der Dienst der Kirche am Menschen, Pastoraltheologie*, Munich 1950; H. ASMUSSEN, *Le combat de la prière*, Neuchâtel et Paris 1952; A. SCHAEDELIN, *Le ministère du pasteur*, Berne 1954; *Prières pour mon village*, Cahiers de Pomeyrol N° 2, Strasbourg et Paris 1955.

J'ajoute à cette trop brève bibliographie trois ouvrages dont je n'ai pu prendre connaissance qu'après avoir terminé ma rédaction : T. F. TORRANCE, *Royal Priesthood* (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers N° 3, 1955), W. O. MUENTER, *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*, Munich 1955, et G. BARDY, A. H. MENRY, R. LAPRAT, G. LE BRAS, J. F. LEMARIGNIER, H. M. VICAIRE, *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1954.

N.B. Réflexion faite, je n'ai pas voulu expurger ce texte des nombreuses allusions qu'il contient aux conditions dans lesquelles, en Suisse romande, nous exerçons notre ministère. Je ne doute pas que des lecteurs français ou belges sauront traduire, sans difficulté, ces conditions suisses dans celles de leur pays.

I. LE PASTEUR, MINISTRE DE JÉSUS-CHRIST

THÈSE 1. *Jésus-Christ est la source, la référence et le but de tout ministère authentique.*

Régulièrement, le Nouveau Testament présente les ministres comme *les envoyés* de Jésus-Christ. C'est lui qui les a choisis, c'est lui qui les a appelés, c'est lui qui leur a donné une mission. Il est leur maître, et ils sont ses représentants, c'est-à-dire ceux en qui il est lui-même présent : « Qui vous reçoit me reçoit », leur dit-il (Mat. 10. 40; Jn. 13. 20; cf. Gal. 4. 14). Pour parler dans des perspectives johanniques, les ministres du Christ sont, par rapport à leur Seigneur, comme celui-ci par rapport au Père (cf. Jn. 12. 44 s). Ainsi Jésus-Christ est derrière tout ministère authentique : il en est la source, l'origine.

Mais Jésus-Christ n'est pas seulement celui qui envoie ses ministres, il est aussi celui qui *les attend*; il n'est pas seulement celui dont ils ont reçu leur emploi, il est encore celui auquel ils devront rendre compte : « Pour moi, dit saint Paul, il m'importe fort peu d'être jugé par vous, ou par aucun tribunal humain. Je ne me juge pas non plus moi-même... Celui qui me juge, c'est le Seigneur » (1 Cor. 4. 3 s). Pour un ministre, Jésus-Christ n'est donc pas seulement celui auquel il doit son engagement, il est encore celui qu'il faudra rencontrer, il n'est pas seulement derrière lui, mais aussi devant lui. Pour parler dans les catégories temporelles du Nouveau Testament, le ministre n'est pas redevable seulement au Christ de l'incarnation dont il exploite l'œuvre, il est responsable encore devant le Christ de la parousie.

Jésus-Christ, enfin, est celui qui *conduit* ses ministres, qui les inspire, les protège, les réconforte et les accompagne. Il n'est pas seulement derrière et devant eux, il est encore avec eux. S'il veut compter sur eux, eux peuvent compter sur lui : de la droite du Père, où il siège, il leur a donné son Esprit qui les conduit dans toute la vérité et leur montre, d'une manière même géographique, la route qu'ils doivent suivre pour obéir (cf. Act. 16. 6).

En termes théologiques — nous y reviendrons dans nos deux prochaines thèses — ce que nous venons de voir pourrait être défini comme le fondement résolument christologique d'une doctrine du ministère. Et nous avons comme la preuve de l'exactitude de cette définition dans le fait extrêmement frappant que presque tous les ministères réguliers dont parle le Nouveau Testament sont attribués à Jésus-Christ lui-même. Il ne récapitule et ne justifie pas seulement les trois ministères-types de l'ancienne alliance — étant prophète (cf. Mat. 11. 9), sacrificateur (Hbr. 2. 17) et roi (Mat. 27. 11) — il exerce encore lui-même les tâches qu'il confiera à ses représentants : il est apôtre (Hbr. 3. 1), prophète (Luc 24. 19), docteur (Jn. 3. 2), comme il est aussi évêque (1 Pi. 1. 25), pasteur (1 Pi. 5. 4), diacre (Mat. 10. 45; cf. Luc 12. 37; 22. 27), évangéliste (Luc 4. 43), guérisseur (Mc. 1. 23). Chose curieuse, le seul ministère qui ne lui soit jamais attribué est celui de presbytre.

K. H. RENGSTORF, *Apostolat und Predigtamt*, Stuttgart 1954; J. K. S. REID, *The biblical doctrine of the ministry* (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers N° 4, Edimbourg 1955); G. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel et Paris 1955.

Théologie confessionnelle : W. NIESEL, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, Munich 1938; J. L. AINSLE, *The doctrine of ministerial order in the reformed churches of the XVIth and XVIIth centuries*, Edimbourg 1940; H. HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, neu durchsehen und herausgegeben von ERNST BIZER, Kreis Moers, 1935.

Théologie systématique : K. BARTH, *Der Dienst am Wort Gottes*, Munich 1934; H. ASMUSSEN, *Die Offenbarung und das Amt*, Munich 1934; H. ASMUSSEN, *Die Kirche und das Amt*, Munich 1939; R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Neuchâtel et Paris 1949.

Théologie pastorale : A. VINET, *Théologie pastorale ou théologie du ministère évangélique*, Lausanne 1942; CL. HARMS, *Pastoraltheologie in drey Büchern*, Kiel 1837; O. FARNER, *Wegmarken zur Besinnung über den Dienst der Kirche*, Zurich 1943; H. ASMUSSEN, *Le ministère de l'intercession*, Neuchâtel et Paris 1945; H. M. STUECKELBERGER, *Das Amt und die Gemeinde*, Zollikon-Zurich 1948; C. S. SPICQ, O. P., *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, Paris 1949; W. TRILLHAAS, *Der Dienst der Kirche am Menschen, Pastoraltheologie*, Munich 1950; H. ASMUSSEN, *Le combat de la prière*, Neuchâtel et Paris 1952; A. SCHAEDELIN, *Le ministère du pasteur*, Berne 1954; *Prières pour mon village*, Cahiers de Pomeyrol N° 2, Strasbourg et Paris 1955.

J'ajoute à cette trop brève bibliographie trois ouvrages dont je n'ai pu prendre connaissance qu'après avoir terminé ma rédaction : T. F. TORRANCE, *Royal Priesthood* (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers N° 3, 1955), W. O. MUENTER, *Begriff und Wirklichkeit des geistlichen Amtes*, Munich 1955, et G. BARDY, A. H. MENRY, R. LAPRAT, G. LE BRAS, J. F. LEMARIGNIER, H. M. VICAIRE, *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1954.

N.B. Réflexion faite, je n'ai pas voulu expurger ce texte des nombreuses allusions qu'il contient aux conditions dans lesquelles, en Suisse romande, nous exerçons notre ministère. Je ne doute pas que des lecteurs français ou belges sauront traduire, sans difficulté, ces conditions suisses dans celles de leur pays.

I. LE PASTEUR, MINISTRE DE JÉSUS-CHRIST

THÈSE 1. *Jésus-Christ est la source, la référence et le but de tout ministère authentique.*

Régulièrement, le Nouveau Testament présente les ministres comme *les envoyés* de Jésus-Christ. C'est lui qui les a choisis, c'est lui qui les a appelés, c'est lui qui leur a donné une mission. Il est leur maître, et ils sont ses représentants, c'est-à-dire ceux en qui il est lui-même présent : « Qui vous reçoit me reçoit », leur dit-il (Mat. 10. 40; Jn. 13. 20; cf. Gal. 4. 14). Pour parler dans des perspectives johanniques, les ministres du Christ sont, par rapport à leur Seigneur, comme celui-ci par rapport au Père (cf. Jn. 12. 44 s). Ainsi Jésus-Christ est derrière tout ministère authentique : il en est la source, l'origine.

Mais Jésus-Christ n'est pas seulement celui qui envoie ses ministres, il est aussi celui qui *les attend*; il n'est pas seulement celui dont ils ont reçu leur emploi, il est encore celui auquel ils devront rendre compte : « Pour moi, dit saint Paul, il m'importe fort peu d'être jugé par vous, ou par aucun tribunal humain. Je ne me juge pas non plus moi-même... Celui qui me juge, c'est le Seigneur » (1 Cor. 4. 3 s). Pour un ministre, Jésus-Christ n'est donc pas seulement celui auquel il doit son engagement, il est encore celui qu'il faudra rencontrer, il n'est pas seulement derrière lui, mais aussi devant lui. Pour parler dans les catégories temporelles du Nouveau Testament, le ministre n'est pas redevable seulement au Christ de l'incarnation dont il exploite l'œuvre, il est responsable encore devant le Christ de la parousie.

Jésus-Christ, enfin, est celui qui *conduit* ses ministres, qui les inspire, les protège, les réconforte et les accompagne. Il n'est pas seulement derrière et devant eux, il est encore avec eux. S'il veut compter sur eux, eux peuvent compter sur lui : de la droite du Père, où il siège, il leur a donné son Esprit qui les conduit dans toute la vérité et leur montre, d'une manière même géographique, la route qu'ils doivent suivre pour obéir (cf. Act. 16. 6).

En termes théologiques — nous y reviendrons dans nos deux prochaines thèses — ce que nous venons de voir pourrait être défini comme le fondement résolument christologique d'une doctrine du ministère. Et nous avons comme la preuve de l'exactitude de cette définition dans le fait extrêmement frappant que presque tous les ministères réguliers dont parle le Nouveau Testament sont attribués à Jésus-Christ lui-même. Il ne récapitule et ne justifie pas seulement les trois ministères-types de l'ancienne alliance — étant prophète (cf. Mat. 11. 9), sacrificateur (Hbr. 2. 17) et roi (Mat. 27. 11) — il exerce encore lui-même les tâches qu'il confiera à ses représentants : il est apôtre (Hbr. 3. 1), prophète (Luc 24. 19), docteur (Jn. 3. 2), comme il est aussi évêque (1 Pi. 1. 25), pasteur (1 Pi. 5. 4), diacre (Mat. 10. 45; cf. Luc 12. 37; 22. 27), évangéliste (Luc 4. 43), guérisseur (Mc. 1. 23). Chose curieuse, le seul ministère qui ne lui soit jamais attribué est celui de presbytre.

Ce fondement christologique de la doctrine chrétienne du ministère permet d'écarter comme fausses, ou du moins comme insuffisantes, deux propositions de fonder autrement et ailleurs le ministère dans lequel nous sommes engagés.

La première, qui me paraît n'apporter dans le débat que de la confusion, voudrait le fonder dans ce qu'on appelle « le sacerdoce universel ». Le ministère serait alors une manière de « rationaliser » ce sacerdoce général pour lui donner le maximum d'efficience : quelques-uns seraient appelés à faire *en fait* le travail dont tous sont chargés *en droit*, et les ministres ne seraient guère autre chose que les porteurs et les agents du ministère de l'Eglise entière. En d'autres termes, c'est dans l'ecclésiologie plutôt que dans la christologie qu'il faudrait voir la racine de la doctrine du ministère. De cette manière — qui n'est pas propre au protestantisme seulement — on veut parer à deux dangers réels : on veut d'une part éviter d'opposer le clergé à l'Eglise, et d'autre part on veut souligner le fait évident que le ministère est essentiellement référé à l'Eglise. Je crois cependant qu'en fondant de cette manière le ministère chrétien on se trompe pour une raison théologique d'abord, pour une raison exégétique et historique ensuite. La raison théologique de ma méfiance vient du fait qu'alors le ministère est amputé d'un de ses éléments essentiels : étant agent de l'Eglise et expression de la tâche de l'Eglise, le ministre ne peut plus guère faire face à l'Eglise. Fonder ainsi le ministère, c'est la meilleure manière de l'amputer de son caractère prophétique. La raison exégétique et historique pour laquelle il me paraît faux de fonder le ministère particulier dans le sacerdoce universel, c'est que la doctrine de ce sacerdoce universel ne relève pas de la doctrine du ministère, mais de celle de l'Eglise. En citant deux fois (1 Pi. 2. 5 et 9) et en faisant trois fois allusion (Ap. 1. 6; 5. 10; 20. 6) à la doctrine *vétérotestamentaire* de la sacrificature royale du peuple de Dieu, le Nouveau Testament ne veut pas parler du ministère *dans l'Eglise*, mais du ministère de l'Eglise *dans le monde*. On altère ces textes en voulant les faire entrer dans une doctrine du ministère dans l'Eglise, car ce qu'ils nous apprennent, c'est que Dieu a donné à l'Eglise, dans le monde, une situation qu'il faut bien oser appeler médiatrice : par elle, le monde apprend à connaître Dieu; en elle, Dieu rencontre le monde. Il a fallu que s'estompe ou même que disparaisse la distinction entre l'Eglise et le monde pour qu'on ait pu interpréter ces textes dans la perspective du ministère dans l'Eglise; il a fallu que le monde cesse d'être, pour l'Eglise, un partenaire vivant, et que s'amenuise la conscience missionnaire de l'Eglise. Tout le problème du « sacerdoce universel » a été gauchi par la situation de chrétienté où l'Eglise s'est trouvée, et c'est dans ce gauchissement qu'il faut sans doute chercher l'origine de ces deux plaies que sont le cléricalisme et l'anticléricalisme.

En fondant dans la christologie la doctrine du ministère chrétien, on écarte une seconde proposition : celle qui verrait dans le ministère une simple nécessité sociologique. Il faut, dit-on selon cette proposition, qu'un corps social tel que l'Eglise ait des cadres et des organes pour accomplir son œuvre et sa mission. L'Eglise a donc besoin de fonctionnaires, et ces fonctionnaires, ce sont les ministres. Leur existence n'est pas nécessaire à l'être, à l'*esse* de

l'Eglise, mais seulement à son bien-être, à son *bene esse*. C'est donc l'Eglise, et elle seule, qui, suivant ses besoins et ses expériences, organise, suscite, modifie, invente ou supprime des ministères, et règle leurs relations les uns par rapport aux autres. Elle est résolument au-dessus d'eux, qui ne sont que de droit humain. En d'autres termes, une Eglise ne saurait d'aucune manière être théologiquement qualifiée ou disqualifiée par les ministères qui s'exercent en son sein. Il serait stupide de nier que le ministère fait aussi partie du *bene esse* de l'Eglise, et que celle-ci, dans son devoir de recevoir les ministres que Jésus-Christ lui envoie, a pour tâche de veiller à ce qu'ils puissent, le mieux possible, accomplir leur tâche et l'édifier. Il serait tout aussi stupide de vouloir contester à l'Eglise le droit d'ordonner le ministère selon l'urgence des tâches qui l'attendent dans la situation qui est la sienne dans tel lieu de l'espace ou telle époque de l'histoire. Mais cette manière sociologique seulement, a-théologique de fonder le ministère chrétien, me paraît également fausse pour une raison exégétique et une raison théologique. La raison exégétique, c'est qu'elle ne fait en rien justice à l'espèce de refrain néotestamentaire qui dit que c'est Dieu qui donne à son peuple les ministres dont il a besoin (cf. 1 Cor. 12. 28; Eph. 4. 11 et la plupart des en-têtes de lettres), et donc que le ministère est d'institution divine. La raison théologique est la même qu'avant : fonder ainsi le ministère lui enlève toute indépendance par rapport à l'Eglise, et compromet par conséquent son caractère critique à l'égard du donné ecclésial. Paradoxalement peut-être, je dirais donc que s'il nous faut, sur la base des textes néotestamentaires, contredire les deux manières couramment protestantes de fonder le ministère soit dans le sacerdoce universel, soit dans les lois sociologiques, s'il nous faut donc insister sur le droit divin du ministère et son fondement christologique, c'est pour défendre, en bon protestant, le caractère prophétique du ministère.

THÈSE 2. *En tant que ministre de Jésus-Christ, le pasteur a pour devoir de faire écho à la première venue et de préfigurer la seconde venue de son Seigneur : il est ainsi agent de l'histoire du salut.*

Le ministère de Jésus-Christ accompli sur la terre est parfait et suffisant : en lui a habité toute la plénitude de la divinité (Col. 2. 9). Tout ce que Dieu a à dire au monde a été dit par lui et en lui (Hbr. 1. 2), puisqu'il est la Parole même de Dieu (Jn. 1. 1 s). Par son sacrifice unique, le monde entier, une fois pour toutes, a été réconcilié avec Dieu (Hbr. 7. 27; Col. 1. 20 ss; Rom. 5. 10; 2 Cor. 5. 19). Et élevé à la droite du Père, Jésus-Christ est entré dans un règne total quant à l'étendue et éternel quant à la durée (Eph. 1. 20 ss; Phil. 2. 9-11; Mat. 28. 18). « Tout est accompli » (Jn. 19. 30).

Le ministère qui s'exerce, au nom de Jésus-Christ, dans l'Eglise, ne pourra donc rien ajouter à celui du Seigneur. Mais pourtant cet accomplissement plénier du ministère par le Fils de Dieu ne disqualifie jamais, pour le Nouveau Testament, la réalité et l'efficacité des ministères qui s'exercent dans l'Eglise au cours des siècles. Nous touchons ici au mystère de l'œuvre de l'Esprit Saint. Mais avant de rappeler comment s'opère cette œuvre

par notre engagement quotidien de pasteurs, essayons d'expliquer un peu plus précisément la dialectique entre la suffisance du ministère du Christ, ou plutôt de l'accomplissement de tout ministère par le Christ, et la réalité et l'efficacité de notre propre ministère.

On dit avec raison que par son œuvre de révélation, de satisfaction et de législation, Jésus-Christ a mis fin aux trois grands ministères de l'ancienne alliance. Les ayant accomplis, il les a menés à leur fin, et vouloir les poursuivre serait un anachronisme blasphématoire : Jésus-Christ est leur point de convergence. Ils aboutissent en lui. Cependant cet accomplissement ne supprime en rien, pour le temps qui a précédé l'incarnation, leur réalité et leur efficacité, mais indique seulement que déjà alors, c'est Jésus-Christ qui en était le secret et le sens. L'Eglise n'aurait pas combattu avec un tel acharnement contre les Juifs pour leur arracher l'Ancien Testament si elle avait supposé que l'accomplissement supprimait la valeur de la promesse, que le corps — comme le Peter Schlemihl d'Adalbert von Chamisso — pouvait abandonner son ombre. Sous la nouvelle alliance, nous nous trouvons dans une situation exactement inversée : nous ne préparons pas l'accomplissement, nous lui faisons écho. Comme Jésus-Christ est la réalité du ministère d'Elie, d'Aaron ou de David, il est la réalité de notre ministère; mais comme Jésus-Christ ne supprime pas — pour le temps qui n'est pas celui de l'incarnation — la réalité et l'efficacité de leur triple ministère, de même la pleine suffisance de son œuvre ne supprime pas la réalité et l'efficacité du nôtre. C'est un peu comme pour le schéma que Suzanne de Diétrich, dans *Le Dessein de Dieu*, a dressé du peuple élu : schéma qui correspond à une clepsydre. D'une base assez forte des lignes convergent en triangle vers un point d'aboutissement, d'accomplissement commun, par une réduction qui finit par concentrer tout le peuple dans la seule personne du serviteur de l'Eternel, d'où repartent alors, pour tout couvrir, des lignes divergentes qui ont pris naissance en lui. Je pense d'ailleurs — soit dit par parenthèse — que s'il est tellement important que l'Ancien Testament demeure un livre vivant dans l'Eglise, c'est pour lui rappeler que tout en étant dans la position inverse, elle doit, elle aussi, trouver en Jésus-Christ le secret et le sens, la justification ou le juge de son message, de son culte et de son histoire. Quand l'Ancien Testament est rejeté ou traité comme un document archéologique seulement, l'Eglise, presque automatiquement, détache toute une part de sa vie de la source messianique, et se fausse. La nouvelle alliance n'est rien d'autre que l'ancienne alliance à rebours, c'est-à-dire qu'elle est entièrement fondée en Christ comme celle-là était entièrement tendue vers lui.

Si donc, pensant à notre ministère, nous devons dire que « nous sommes des serviteurs inutiles » (Luc 17. 20), nous n'avons là aucune raison de découragement. Nous ne sommes pas des serviteurs vains, des serviteurs de trop. Simplement nous ne sommes pas des serviteurs autonomes ou originaux. Il a tout accompli. Mais parce que c'est dans le temps qu'il a tout accompli, il se sert de nous pour donner constamment une efficace nouvelle à cet accomplissement. On reviendra sur ce point en expliquant notre troisième thèse.

Ce que nous venons de voir rappelle qu'il est aussi faux de comprendre la doctrine du ministère autrement que par la pneumatologie qu'il était erroné de la fonder autrement qu'en christologie. Le Saint-Esprit, en effet, est celui qui, tout au cours de l'histoire qui sépare l'ascension de la parousie, empêche que l'œuvre du Christ incarné soit rendue vaine, celui qui actualise cette œuvre unique partout et toujours; comme aussi celui qui déjà maintenant donne les arrhes de ce qui sera quand l'œuvre du Christ ne sera plus contestée par rien ni par personne.

Si ces préliminaires théologiques pour établir une doctrine du ministère peuvent paraître longs, je crois qu'ils sont essentiels pour qu'ensuite, au niveau de la théologie pastorale, on puisse se mouvoir avec assurance et liberté. J'insiste donc sur le fait que cette référence à la pneumatologie nous rappelle d'une part que Jésus-Christ est toujours libre à l'égard de notre ministère, mais que néanmoins nous pouvons compter sur sa fidélité. Il est libre, c'est-à-dire qu'il peut ne pas assumer notre œuvre, se croiser les bras quand nous les étendons sur un couple de fiancés, ou poser la plume quand nous enregistrons un baptême, ou se boucher les oreilles quand nous l'invoquons au moment de l'eucharistie, ou se taire quand nous prêchons. Il n'est pas lié par ce qu'il nous a dit de faire en son nom. *Nous ne sommes donc pas des magiciens.* Mais nous pouvons savoir que sa liberté, il l'exerce à être fidèle, et nous n'avons par conséquent pas le droit de supposer qu'il refuse de ratifier dans le ciel ce que nous faisons, ici-bas, en son nom et selon ses ordres. *Nous ne sommes pas non plus des marchands d'illusion.* La liberté de Jésus-Christ nous garde de l'orgueil; sa fidélité nous garde du découragement.

La parabole des talents, et d'autres paraboles qui parlent du maître qui s'en va et confie, jusqu'à son retour, sa maison à ses serviteurs, comme aussi les ordres missionnaires et ecclésiastiques donnés par Jésus-Christ à ses apôtres nous montrent que dans le ministère, on prend la suite de Jésus : on est chargé de faire en son nom ce qu'il a fait lui-même. K. Barth a raison, dans sa Dogmatique (*Die kirchliche Dogmatik*, I/1, p. 97, cf. p. 105) d'admettre la tradition ordinaire de l'Eglise et de comprendre le ministère comme un vicariat. En tant que pasteurs, nous sommes vicaires du Christ : qui nous reçoit le reçoit (Mat. 10. 40), ce que nous lions sur la terre sera lié dans le ciel (Mat. 18. 18), nous sommes ambassadeurs à sa place (2 Cor. 5. 20), ses représentants autorisés, ceux par qui et en qui il agit et se présente (cf. Gal. 4. 14), selon la notion israélite du *shaliach*. S'il faut affirmer cela avec crainte et tremblement, il faut l'affirmer avec certitude. C'est d'ailleurs dans la mesure où nous prendrons ce vicariat au sérieux que nous apprendrons à combattre notre indignité à le revêtir. Mais une chose ne doit jamais être oubliée, c'est que ce vicariat fait de nous les représentants, non les remplaçants de Jésus. Il n'est pas écarté par notre ministère, mais au contraire présent en lui. Nous ne sommes pas la voix, mais l'écho : c'est-à-dire que notre ministère n'a absolument rien d'original par rapport à celui du Christ, et même si, à l'extrême limite de l'audace, saint Paul affirme compléter par ses souffrances celles du Christ (Col. 1. 24), ces souffrances n'ont en

elles-mêmes valeur que référées indissolublement à celles de la croix, qu'elles ne font que répercuter.

Mais en tant que ministres, nous ne sommes pas seulement l'écho réel et efficace du ministère du Christ incarné. Notre lien n'est pas avec le passé seulement, et la forme du vicariat que nous revêtons n'est pas seulement la succession. Nous sommes aussi — en raison de ce que nous avons dit plus haut de l'œuvre de l'Esprit — les préfigurants du Christ de la parousie. Les tâches qu'il nous confie aujourd'hui dans les limitations du temps et de l'espace, ce sont celles qu'il accomplira lui-même avec gloire et puissance lors de son avènement. Notre ministère est autant tourné vers l'avenir qu'appuyé sur le passé : rassembler le peuple eschatologique, distinguer ceux qui en font partie de ceux qui en sont exclus, les rapporter, avec tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils ont, à cette κεφαλή qu'est le Christ, faire régner au milieu d'eux la loi d'amour, est une œuvre eschatologique. On pourrait dire que nous sommes chargés de faire la preuve du Royaume qui vient. En ce sens, notre ministère est parallèle à ceux qui furent exercés sous l'ancienne alliance, dans l'attente de l'incarnation. C'est la raison pour laquelle notre effort ne peut jamais se contenter d'être un effort de restauration, c'est toujours aussi un effort d'anticipation. Il est absolument essentiel de le savoir dans une période comme la nôtre, où l'Eglise cherche les conditions et les méthodes de son renouvellement.

Echos de l'incarnation et préfigurants de la parousie, dans cette double tension vers le passé et vers l'avenir — qui est à mon sens le cœur même de la doctrine de la succession apostolique — nous sommes, ici et maintenant, agents de l'histoire du salut. C'est-à-dire que Dieu utilise vraiment nos paroles et nos rites pour faire passer sa grâce aux hommes et les transplanter dans le Royaume de son Fils (Col. 1. 13). Quand nous exerçons notre ministère, le Saint-Esprit est à l'œuvre, il se passe un événement eschatologique. On pourrait dire, d'une manière large, que notre ministère a un aspect sacramentel : il est le lieu et le moment où l'éon à venir atteint, pour le transformer, l'éon présent.

J'ajouterai ici deux remarques de cure d'âmes pastorale : La première, c'est qu'il ne faut pas avoir trop peur de se trouver dans cette situation théologique du ministre de Jésus-Christ. Certes il faut trembler, et lutter pour ne pas décevoir Dieu, et se confondre en gratitude pour la grâce qui nous est ainsi faite, et s'humilier d'en être si indignes. Certes, il faut se rappeler que nous jouons notre salut dans l'exercice du ministère. Mais il ne faut pas, par terreur devant les dimensions métaphysiques de notre charge, châtrer celle-ci de ce que j'ai appelé son caractère sacramentel. Prendre peur, ou réduire le ministère à une fonction de sociologie chrétienne, ce serait faire l'aveu qu'on doute de sa vocation ou qu'on se considère comme un usurpateur plutôt que comme un appelé. Et puis, nous aussi, comme tous les fidèles, sommes tenus par le pardon de Dieu.

Et voici ma seconde remarque : le caractère disons « sacré » du ministère ne doit pas fausser notre humanité. En nous mettant dans cette situation,

Dieu ne nous arrache pas à ce qu'il a fait de nous comme créateur. Devenir un homme de Dieu n'altère pas notre nature. Si l'on voulait mettre — ce qui est possible — l'ordination en rapport avec la consécration des éléments eucharistiques, il faudrait dire que nous ne sommes pas transsubstantiés en devenant ministres de Jésus-Christ. Nous pouvons, et nous devons rester nous-mêmes. Et ce respect que Dieu nous montre en nous appelant à lui vouer notre vie n'est pas la moindre des grâces du ministère.

THÈSE 3. *Le pasteur ne se contente pas d'exercer un ministère « pastoral » au sens restreint du terme : il est aussi prophète et sacrificateur. C'est dans l'équilibre de ces trois aspects de son ministère que le pasteur trouve la joie de son service.*

Il s'agit d'examiner maintenant la plénitude de notre ministère. Etant donné que nous sommes ministres de Jésus-Christ, que c'est dans son ministère que se fonde le nôtre, et que c'est son œuvre que par la nôtre le Saint-Esprit actualise, je crois qu'il faut comprendre la plénitude du ministère chrétien comme le rayonnement ou le sillage des trois offices messianiques : la prophétie, la sacrificature et la royauté.

Sur le problème de la répercussion, dans le ministère, des trois offices du Christ, et en particulier de l'office sacerdotal, il est assez difficile de parler avec calme et liberté, parce que le problème a été terriblement tordu et alourdi par la doctrine médiévale de la messe et par la polémique que cette doctrine a provoquée de la part des Réformateurs. Essayons pourtant de prendre le problème sans la crispation des préjugés confessionnels, pour relever les cinq points suivants :

a) Une doctrine du ministère qui, dans quelque domaine que ce soit, met en doute l'ἐφάπαξ de l'incarnation du Messie, s'avère fausse. Dire que le sacrifice de la croix n'est pas pleinement suffisant pour le salut des vivants et des morts, et qu'il doit être répété, est faux. Jésus-Christ est mort une fois pour toutes : il est le sacrificateur, le réconciliateur par excellence. Mais il est aussi le prophète, le révélateur par excellence. Il est donc tout aussi faux de prétendre que la Parole qu'il nous a apportée peut être complétée. S'il n'y a plus de sacrificateurs, il ne peut pas davantage y avoir de prophètes. On pourrait en dire autant du ministère royal ou pastoral du Christ : sa royauté disqualifie l'autonomie de toutes les autres.

b) En parlant de l'importance de l'ancienne alliance — dont les ministères sont tendus vers celui du Christ Jésus pour trouver là leur vrai secret — et en parlant de l'œuvre de l'Esprit Saint sous la nouvelle alliance — qui consiste à empêcher, pendant le temps où le Christ siège à la droite du Père, que son œuvre terrestre devienne vaine — nous avons déjà rencontré l'affirmation que l'unicité du Christ ne supprime pas, mais assume le rayonnement de cette unicité : parce qu'il est le prophète parfait, il faut que sa Parole touche la fin des continents et la fin des siècles; parce qu'il est le sacrificateur suffisant, il faut que la réconciliation qu'il a opérée atteigne tout ce qu'il a voulu ramener à Dieu et ainsi à sa vraie condition; parce

que son nom a été exalté au-dessus de tout nom, le respect de sa seigneurie doit être exigé jusqu'à ce que plus rien ne la conteste. Ce serait nier la réalité du temps que de vouloir empêcher l'ἐφάπαξ de l'incarnation de rester agissant, par le ministère aussi, jusqu'à la parousie.

c) Il y a inconséquence théologique à affirmer que depuis la croix du Christ il n'y a plus de sacrificateurs, mais que le sermon sur la montagne et les paraboles ne suppriment pas les prédicateurs, ou que l'ascension n'élimine pas les pasteurs. En effet, les *trois* ministères messianiques relèvent de l'ἐφάπαξ. Il nous faut donc retrouver et vivre l'aspect sacerdotal de notre ministère, si nous voulons pouvoir justifier son aspect prophétique ou pastoral. Mais pour faire cette redécouverte, il importe de nous désintoxiquer de la manière dont le XVIe siècle a dû poser le problème, et en particulier ne pas le comprendre à partir de la doctrine romaine courante de la messe, mais plutôt dans la perspective de l'intercession, de la réconciliation et de la souffrance. Certes, l'administration des sacrements se trouvera aussi dans un contexte sacerdotal, puisqu'ils sont indissolublement liés au sacrifice de la croix; mais ce que nous avons dit de l'unicité de la mort du Christ empêche de faire de nous ceux qui répètent son sacrifice.

d) On fait taire toute une partie de l'enseignement apostolique en voulant éliminer le caractère sacerdotal du ministère chrétien. On oublie que les apôtres de Jérusalem veulent de l'aide pour les tables non seulement pour pouvoir consacrer plus de temps à la prédication, mais tout autant pour pouvoir mieux s'adonner à la prière (Act. 6. 4); on oublie qu'au début de ses lettres, saint Paul, après s'être montré de face à l'Eglise en tant qu'envoyé, apôtre de Jésus-Christ, tourne en quelque sorte sur lui-même pour présenter à Dieu l'Eglise de Corinthe ou de Philippes dans l'action de grâce et l'intercession; on oublie que saint Paul toujours — je crois qu'il pense alors au baptême — se considère comme « liturge du Christ Jésus auprès des païens, faisant l'office sacerdotal de l'Evangile de Dieu, afin que l'offrande des païens soit agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint » (Rom. 15. 16); on oublie que saint Paul encore est celui qui, dans l'office médiateur de l'ami de noces, a uni au Christ, comme une épouse, l'Eglise de Corinthe (2 Cor. 11. 2). Dès que l'on se débarrasse de la pression qu'exerce sur notre conception confessionnelle du ministère la théologie romaine, les allusions néotestamentaires à l'aspect sacerdotal du ministère chrétien jaillissent de partout, et soulignent tout particulièrement le fait que c'est dans ce caractère sacerdotal de notre charge que réside la raison la plus profonde de notre solidarité avec l'Eglise.

e) Ajoutons par parenthèse ou comme image, que les trois offices de notre ministère se rapportent au Christ unique comme se rapportent à la Bible les trois textes essentiels de toute Eglise : le catéchisme, la liturgie et les articles de la discipline.

Pour être vraiment chrétien, notre ministère s'exerce donc dans trois domaines : agents du Christ-prophète, nous sommes chargés de prêcher, d'enseigner, de comprendre et d'expliquer l'homme et l'histoire à partir de la victoire de Pâques. Agents du Christ-sacrificateur, nous sommes chargés de baptiser, d'unir par les éléments eucharistiques le Christ et son Eglise

en un seul corps, d'intercéder, d'adorer et de souffrir. Agents du Christ-roi, nous sommes chargés de gouverner la portion de son peuple qu'il nous confie, d'y faire régner l'amour, l'ordre, la liberté et le pardon, de combattre le Malin. Notre ministère prophétique nous place à côté de Dieu face à l'Eglise. Notre ministère sacerdotal nous place plutôt du côté du peuple face à Dieu. Notre ministère pastoral nous oblige à maintenir la tension de cette double loyauté.

Je pense que même si certains ministères donnent plus de poids à l'un ou l'autre de ces trois aspects, les trois devraient se retrouver, au moins à l'état embryonnaire, dans chaque ministère. C'est pourquoi il faut redouter une spécialisation trop poussée dans le service de Dieu. En effet, c'est dans l'harmonie de ces trois aspects de notre ministère que se trouve la joie de notre service, et le souhait est fort légitime de vouloir être pasteur avec joie (cf. Hbr. 13. 17).

Il pourrait être intéressant de faire ici, pour les comparer, la caricature du pasteur et celle du curé, c'est-à-dire dessiner la figure de quelqu'un pour qui l'essentiel du ministère réside traditionnellement dans l'élément prophétique, et celle de quelqu'un pour qui il gît, traditionnellement, dans l'élément sacerdotal. On comprendrait pourquoi le pasteur est maigre et le curé replet; pourquoi le pasteur change souvent de paroisse alors que le curé n'a pas peur de devenir un « vieux curé »; pourquoi le pasteur est indépendant et le curé obéissant; pourquoi le pasteur est courageux et le curé arrangeant; pourquoi le pasteur est agité et le curé patient; pourquoi le pasteur met les gens mal à leur aise alors que le curé est populaire; pourquoi le pasteur s'inquiète de son succès, alors que le curé s'inquiéterait du contraire; pourquoi le pasteur est exigeant tandis que le curé est fidèle; pourquoi le pasteur fait penser à la sainteté de l'Eglise, alors que le curé fait penser à sa catholicité.

Qu'on me permette plutôt de raconter une expérience : étant donné le fait que pendant mes études on ne m'avait jamais parlé affirmativement du caractère sacerdotal du ministère, je ne savais pas, en devenant pasteur, que si Dieu m'envoyait dans une paroisse pour y prêcher sa Parole, il acceptait aussi, et du même coup, que je représente cette paroisse devant lui. Je ne savais pas qu'il me fallait prier au nom et en faveur de mes paroissiens, ou je ne le savais que d'une manière tout à fait générale. Il a fallu, avec l'aide de l'ouvrage d'Asmussen *Die Kirche und das Amt*, que je découvre la dimension sacerdotale du ministère évangélique pour que je parvienne à rétablir, dans ma santé aussi, un certain équilibre et à trouver de la joie à être pasteur. C'est pour aider ceux d'entre vous qui s'épuisent dans un combat exclusivement prophétique et qui en perdent toute joie pastorale, qu'il m'a paru important, dans l'exposé de cette thèse, de justifier surtout le caractère sacerdotal du ministère. On me pardonnera peut-être cette démarche boiteuse en se rappelant que l'an dernier, lors de la première « Semaine Romande de Théologie Pastorale », j'ai insisté avec autant de vigueur sur le caractère prophétique de notre engagement (cf. « La prédication », *Verbum Caro*, 1955, p. 110-157).

THÈSE 4. *Le ministère pastoral est une grâce, aussi bien pour le pasteur qui l'exerce que pour l'Eglise où il s'exerce.*

Je commence par la seconde partie de la thèse : le ministère pastoral est une grâce pour l'Eglise dans laquelle il s'exerce.

C'est une chose qu'il faut souligner, tant on croit volontiers, chez nous, qu'il va de soi qu'il y ait des pasteurs. Dans la manière dont on les nomme, dont on les paie, dont on les jette à la retraite à 65 ans, dont tant et tant de paroissiens les prennent pour des secrétaires de bienfaisance ou des bureaux de placement, on a parfois l'impression qu'en s'occupant du ministère, l'Eglise ne se rend pas compte qu'elle manipule de la grâce, qu'elle touche à un élément qui lui est essentiel et dont dépend, par conséquent, sa vie. Il y a juste deux moments où ce sans-gêne est mis en question, deux moments qui faussent un peu l'optique ordinaire parce que soudain la dimension « grâce » apparaît : c'est le moment de l'imposition des mains aux nouveaux pasteurs, et c'est l'espèce d'état d'orphelins où se trouvent les fidèles quand une paroisse a de la peine à trouver un nouveau pasteur, et qu'une cure vide devient comme une menace d'abandon.

Ce que nous avons relevé dans la première thèse sur ce qu'on peut appeler le droit divin, ou le caractère christocratique du ministère me dispense de relever à nouveau les différents textes bibliques qui rappellent que c'est Dieu qui donne à son Eglise les ministres qu'il lui faut, que c'est lui qui a voulu le ministère et qui le règle. C'est pourquoi il est une grâce. Ce que nous voulons maintenant, c'est examiner ce que l'Eglise doit faire de cette grâce du ministère. Sa tâche, pour être fidèle, est triple : elle doit recevoir le ministère, le porter en elle, et le transmettre plus loin. En d'autres termes, la grâce du ministère engage l'Eglise dans ce qui fait l'essence de la tradition.

Elle doit d'abord le *recevoir*. Le ministère n'a pas en elle son origine. Il l'a dans la volonté de Jésus-Christ. Par rapport au ministère, l'Eglise est donc toujours d'abord tournée vers le passé, vers le moment où Jésus a choisi ses apôtres et leur a donné l'ordre d'aller, avec son Evangile, jusqu'aux extrémités géographiques et historiques du monde; et en même temps que l'ordre d'aller, il leur a donné le droit d'agir en son nom. L'Eglise est ainsi bénéficiaire, elle n'est pas inventrice du ministère. Elle doit l'accueillir, elle ne peut pas le susciter d'elle-même, car ce n'est pas elle qui est source de grâce. Nous verrons plus loin quelques implications pratiques de cet accueil nécessaire.

En second lieu, l'Eglise *porte en elle* le ministère. Elle ne le laisse pas s'étioler, elle s'ordonne à lui, le façonne, le nourrit en quelque sorte, lui permet de s'épanouir et de s'exercer sans compression. La manière dont elle traite le ministère est symptomatique de son attitude vis-à-vis de la grâce et de la manière dont, *hic et nunc*, elle se réjouit du salut. Je crois qu'il n'y a théologiquement aucune objection à formuler à l'endroit du fait que, suivant les époques, l'organisation ecclésiastique du ministère varie; à la condition toutefois que ces variations ne détournent pas le ministère de ses fonctions propres, à condition aussi que cette organisation ne soit pas faite d'une manière autonome.

Enfin, l'Eglise *transmet* le ministère, confessant ainsi qu'elle vit dans l'espoir de la parousie, confessant en même temps qu'elle sait que l'Eglise de demain ou la future Eglise en terre païenne comptent sur elle, et vivant ainsi dans la solidarité chrétienne. La grâce du ministère empêche l'Eglise d'être égoïste, et situe l'Eglise d'aujourd'hui sur la ligne de l'histoire du salut.

Alors même que la comparaison est risquée, il est admissible d'avancer que l'attitude de l'Eglise face à la grâce du ministère doit correspondre à l'attitude de la Vierge Marie face à la grâce de l'incarnation.

Mais le ministère n'est pas une grâce seulement pour l'Eglise dans laquelle il s'exerce : il est une grâce encore pour nous qui l'exerçons. C'est dans la mesure où notre vocation demeure notre constante surprise que nous ne nous fatiguerons pas à être pasteurs. S'il est évident que l'expérience nous aide, qu'une certaine routine nous maintient, qu'un certain métier s'apprend aussi dans notre travail, notre ministère est malade si cette expérience, cette routine et ce métier amenuisent notre étonnement et notre reconnaissance d'avoir été choisis, en dépit de tout ce qu'en nous nous connaissons trop bien, pour être ceux en qui le Seigneur visite son peuple pour l'éclairer, le nourrir et le conduire. La conscience de cette grâce, conscience qui veut être constamment approfondie et exercée, nous protège de la paresse, de la lassitude et du découragement, parce que la conscience de cette grâce nous permet de rapporter au Crucifié et au Ressuscité nos peines et nos joies. En faisant de nous les agents de l'histoire du salut, en nous permettant — pour parler philosophiquement — de rendre à tout ce que nous atteignons sa dimension métaphysique, Dieu nous donne sans doute la plus belle tâche qui soit au monde. Par rapport à la seule chose nécessaire, nous sommes des privilégiés.

Quelle est la durée de cette grâce du ministère ? Et peut-on perdre cette grâce ?

Cette question est extrêmement complexe, et en tremblant un peu, je m'aventure dans les trois remarques suivantes :

a) Etant donné que le ministère chrétien est une affaire spirituelle, qu'il n'est légitime que sur la base d'un ordre du Christ et possible que sur la base d'un don de l'Esprit, on le fausse en le réglant comme on règle la situation de fonctionnaires civils ou administratifs. Sous réserve du contrôle de cette vocation et de ce don par l'Eglise, je crois qu'il faut dire que la grâce du ministère ne s'arrête qu'avec la mort du ministre. Sa vocation s'insère tellement dans sa vie, fait tellement partie de lui-même, qu'on ne saurait, sans blasphème, fixer par exemple à 65 ans le moment d'un divorce automatique entre l'homme et la vocation qu'il a reçue. Au jour de notre ordination, ce ne sont pas quarante ans de notre vie qui ont été consacrés à Jésus-Christ : c'est notre vie tout entière. Qu'un ministre, à partir d'un certain âge, demande à réduire son activité pour ne plus, par exemple, s'adonner qu'à des recherches théologiques ou à la vie spirituelle, ou qu'un autre demande à être déchargé de certaines besognes paroissiales, ou que l'Eglise même intervienne pour conférer à un pasteur que les infirmités de l'âge gênent un ministère plus restreint et à responsabilité limitée, c'est

normal. Mais la mise automatique à la retraite à 65, 68 ou 70 ans ne me paraît pas pouvoir se justifier théologiquement : elle est une moquerie du caractère sacré du ministère, elle oublie qu'il est une grâce et le ravale au niveau d'une fonction sociale. Tout ce que l'on dira sur les services que peuvent rendre de vieux pasteurs ne saurait contredire ici valablement, car un retraité, même actif, n'est pas vraiment responsable, alors qu'un ministre l'est toujours. Si l'Eglise, par mesure de discipline, devait admettre une limite d'âge pour le ministère, je crois — nous y reviendrons — qu'elle devrait la situer au seuil, et non à la fin de la vie pastorale.

b) Est-ce que la vocation au saint ministère et le don qui nous est fait par l'imposition des mains nous confèrent un caractère indélébile ? Je me demande si la question est bien posée, et si l'hésitation où l'on se trouve de répondre soit affirmativement, soit négativement, ne vient pas de ce que la question devrait être posée autrement, D'une part, on dira que puisque saint Paul recommande à Timothée de rallumer le don qu'il a reçu de lui lors de sa consécration (2 Ti. 1. 6), c'est que ce don peut s'éteindre. Mais d'autre part, on rappellera que le même saint Paul dit, à propos des Juifs : « les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables » (Rom. 11. 29), et l'on reconnaîtra à la vocation un caractère contre lequel on peut se révolter, mais qu'on ne peut pas secouer de soi. Il y a d'ailleurs quelque chose de parallèle entre l'indélébilité de la vocation d'Israël et celle du ministère : cette élection, cette vocation garde à jamais une portée critique qui confirme ou qui juge notre vie. Il faut voir le ministère dans une perspective uniquement sociologique pour oser nier allégrement le caractère indélébile de la vocation qui le confère. Il est donc possible de dire que l'on ne peut pas sortir d'un ministère librement accepté sans révolte contre Dieu, et donc sans courir le risque de la perdition.

c) C'est pourquoi il me paraît, d'une part, que l'Eglise ne peut pas mettre à pied — sinon provisoirement pour des raisons disciplinaires — ceux en qui elle a accueilli des ministres de Jésus-Christ, et, d'autre part, qu'il ne nous est pas permis de renoncer au ministère sans péché grave. Une fois que l'on s'est donné à Dieu, on ne peut pas se reprendre sans le voler. En raison du caractère grâcieux du ministère, on ne peut pas l'abandonner sans trahir.

Dans l'exposé de cette thèse, ajoutons encore que le ministère, puisqu'il est une grâce, ne saurait être mis en vente par l'Eglise (cf. Act. 8. 18 ss), ni usurpé par les hommes (2 Cor. 3. 6).

THÈSE 5. *Le ministère pastoral ainsi défini n'exclut pas la diversité des ministères dans l'Eglise, mais donne à cette diversité sa vraie orientation.*

Notre sujet n'est pas celui, si débattu actuellement, de la diversité des ministères et du respect que l'Eglise doit avoir pour les divers charismes. Notre sujet n'est pas non plus de résoudre le problème de l'insertion des laïcs dans le ministère que l'Eglise poursuit, en tant que telle, dans le monde. Restons donc bien attachés à notre problème pour dire ceci :

a) Le fondement christologique du ministère n'empêche pas le Nouveau Testament de dresser une liste très variée de ministères. Nous n'avons donc aucune raison de rester paresseux en voyant combien peu nos Eglises suivent ici les indications néotestamentaires. C'est aussi mépriser la grâce du ministère que de comprimer dans une seule charge tout le ministère.

b) La diversité des ministères ne vient pas seulement de la diversité des charismes, mais encore de la diversité des plans où se situe l'Eglise. A chacun de ces plans — qu'il s'agisse du plan de la paroisse, ou du plan régional, ou du plan national ou encore d'un plan plus vaste — correspondent des ministères spécifiques, qui sont des ministères spirituels authentiques. Tant qu'on ne voudra diversifier les ministères que sur le plan de la congrégation locale, tant qu'on ne voudra les diversifier que « contre en bas » si j'ose dire, en se méfiant de toute diversification « contre en haut », on travaillera beaucoup plus à la confusion qu'à l'édification de l'Eglise.

c) Même diversifiés, il importe de veiller à ce que tous les ministères qui s'exercent dans l'Eglise se situent dans le sillage des *trois* offices messianiques. Un docteur, chargé d'enseigner les futurs ministres, relèvera certes surtout du ministère prophétique du Christ, un évêque ou un guérisseur relèveront peut-être surtout de son ministère royal, mais ces différents ministères auront quelque chose de morbide à trop se spécialiser. C'est pourquoi il faut dire que le ministère ordinaire et régulier dans l'Eglise, c'est celui — quel que soit le niveau où il s'exerce — où le ministre doit être prédicateur, liturge et pasteur.

II. LE PASTEUR DANS L'ÉGLISE

THÈSE 1. *On ne saurait imaginer une Eglise sans ministres ni des ministres sans Eglise.*

L'insistance mise dans le chapitre précédent à souligner le fondement christologique plutôt qu'ecclésiologique du ministère n'implique en aucune manière un divorce possible entre le ministère et l'Eglise : l'aspect prophétique du ministère qui nous place face à l'Eglise, son aspect sacerdotal qui nous rend solidaires d'elle et son aspect pastoral ou royal qui nous oblige à maintenir son unité montrent le lien inextricable qu'il y a entre l'Eglise et le ministère. Ce lien est apparent aussi dans le fait que Jésus-Christ envoie des ministres auprès de son peuple, et que celui-ci les accueille comme venant en son nom. Mais avant de donner un très bref prélude dogmatique à l'examen pratique de notre situation de ministres de Jésus-Christ dans l'Eglise, il est important de rappeler quelques éléments généraux d'ecclésiologie.

L'Eglise, peuple eschatologique de Dieu, chargé, sur la base de la victoire du Christ, d'illustrer et de vivre déjà maintenant la paix et la joie du monde à venir, s'inscrit de manières fort diverses dans l'histoire et dans le monde. Le Nouveau Testament nous la montre d'une part localisée dans telle ou telle ville (j'insiste sur le fait qu'il s'agit de villes, on en verra tout à l'heure la raison), et d'autre part transcendant cette localisation. Il y a l'Eglise de Jésus-Christ telle qu'elle est à Corinthe par exemple, et il y a le corps dont le Christ est la tête. S'il est indispensable d'affirmer que cette Eglise localisée à Corinthe est entièrement Eglise, il serait faux de dire qu'elle est suffisamment l'Eglise : elle n'est pas toute l'Eglise. Séparée géographiquement d'autres Eglises locales, elle leur est unie théologiquement. L'Eglise de Corinthe est la même Eglise que celle d'Antioche ou de Jérusalem, et pourtant c'est l'Eglise de Corinthe. Elle n'est pas une partie de l'Eglise qui s'ajouterait à une somme qui elle seule serait l'Eglise (la seule épouse du seul Seigneur n'est en effet pas le produit d'une addition de congrégations locales indépendantes les unes des autres); mais elle ne peut pas davantage être pleinement l'Eglise sans vivre le lien de foi, de culte et de discipline qui l'unit aux autres localisations de l'Eglise, et qui peut être défini comme le lien apostolique. L'Eglise telle que le Nouveau Testament nous la décrit est donc à la fois congrégationale et transcongrégationale, et il est essentiel d'insister autant sur chacun de ces deux aspects : on n'a pas le droit de disqualifier, avec tout ce que cela comporte de spécificité, la localisation de l'Eglise dans une ville donnée; mais on n'a pas le droit non plus de disqualifier, avec tout ce que cela comporte de solidarité, de κοινωνία, le mystère transcongrégational, l'unité catholique de l'Eglise. Le ministère doit être intégré à ces deux dimensions de l'Eglise pour être authentique.

Les localisations de l'Eglise que relève le Nouveau Testament ne correspondent cependant pas à ce qu'on nomme des paroisses. Sans donner ici à ce terme son sens étymologique (qui ne nous aide guère en droit ecclésiastique), je crois qu'il faut définir la paroisse comme la filiale d'une Eglise localisée déjà, et non comme la localisation de l'Eglise universelle. Je m'explique en revenant sur le fait que c'est dans des villes que l'Eglise a commencé son implantation. Des villes — qui sont des nœuds stratégiques, qui sont le pivot d'une unité culturelle, commerciale, politique, sociale, on pourrait dire aussi : des métropoles, des villes-mères. C'est là qu'ont été plantées les premières Eglises du Christ, qu'a été localisée la seule Eglise chrétienne, et c'est de là qu'elles ont rayonné. C'est de là que, comme des fraisiers, elles ont jeté autour d'elles des stolons. Les paroisses, ce sont les points d'implantation de ces stolons. En ce sens, on dira que c'est non par rapport à l'Eglise universelle que les paroisses sont vraiment de l'Eglise, mais par rapport à la congrégation métropolitaine. J'en veux pour preuve néotestamentaire le fait que Paul n'évangélise pas les campagnes, ou qu'il envoie une lettre « à l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe *et à tous les saints qui sont dans toute l'Achaïe* » (2 Cor. 1. 1), ou qu'il demande expressément aux Thessaloniciens de lire sa lettre « à tous les frères », c'est-à-dire probablement aux chrétiens qui n'habitent pas Thessalonique, mais qui dépendent de cette Eglise (1 Thess. 5. 27. Cette interprétation est certes conjecturale, car il est possible que la lettre à faire lire ne soit pas celle de l'apôtre, mais celle qui contenait les décisions de la rencontre apostolique de Jérusalem.) J'en veux pour preuve aussi la manière dont l'Eglise s'est répandue dans le monde gréco-romain, et que G. Dix me paraît avoir décrite de manière difficilement contestable (*Le ministère dans l'Eglise ancienne*). Il faut donc souligner à la fois l'aspect congrégationaliste de l'Eglise-métropole, et le caractère dépendant, référé, filial des paroisses qui en sont nées.

Ces remarques préliminaires faciliteront l'examen pratique du sujet de ce chapitre et du prochain pour les raisons suivantes :

a) Elles permettent d'écarter la préoccupation majeure du débat œcuménique, c'est-à-dire celle de la légitimation catholique du ministère, sans recourir une fois de plus à des alibis : ce problème ne relève pas directement de notre sujet, puisqu'il se situe non pas au niveau paroisse-Eglise localisée, mais au niveau Eglise localisée-Eglise universelle. La question de cette légitimation est capitale pour manifester l'unité apostolique des Eglises, leur droit, quand et où qu'elles soient, de se prétendre pleinement Eglise de Jésus-Christ. Mais cette question n'est pas essentielle, je crois, pour examiner le lien et les relations entre le ministère ecclésiastique (dans le sens d'Eglise-métropole) et le ministère paroissial. Pour parler dans des catégories courantes depuis le second siècle, le problème de la succession apostolique me paraît se poser essentiellement au plan épiscopal, et non au plan presbytéral, au plan ecclésiastique et non au plan paroissial.

b) Ces remarques permettent ensuite de reconnaître — comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent — que le ministère de pasteur de paroisse ne suffit pas pour décrire la plénitude du ministère. A l'étage paroissial, le congrégationalisme est une erreur, et donc aussi une notion congré-

gationaliste du ministère. Nous sommes donc ministres dans l'Eglise localisée avant d'être ministres d'une des paroisses de cette Eglise.

c) En revanche, et sous réserve d'un examen approfondi de leur réalité catholique, nos Eglises cantonales suisses peuvent justifier leur indépendance réciproque avec une bonne conscience exégétique. A cet étage-là, le congrégationalisme n'est pas une erreur, à la condition toutefois que le lien de catholicité que sont les marques de l'Eglise soit respecté.

C'est selon ce schéma Eglise universelle-Eglise locale-paroisse que je voudrais examiner les sujets de ce chapitre et du suivant, en priant ceux qui ne l'acceptent pas de l'admettre pourtant comme hypothèse de travail. Donc en parlant maintenant du pasteur dans l'Eglise, nous parlons pratiquement du pasteur paroissial d'une Eglise cantonale.

Et maintenant, tournons-nous rapidement vers l'affirmation de notre thèse : le ministère est nécessaire à l'Eglise autant que l'Eglise est nécessaire aux ministres.

Le ministère est nécessaire à l'Eglise d'abord et surtout parce que Jésus-Christ l'a voulu ainsi en instituant le ministère comme écho de sa présence passée et comme préfiguration de sa présence à venir. Nous rejoignons ce que nous avons vu au précédent chapitre; j'y renvoie, comme aussi aux différentes études de théologie biblique sur le ministère parues récemment, ou aux écrits du XVIe siècle qui ne mettent jamais en doute que le ministère est essentiel à l'Eglise, que sans lui elle se fausserait.

L'Eglise est nécessaire aux ministres pour les justifier et les situer. Sans Eglise, leur vocation est sans contrôle et sans objet. Quelqu'un qui se prétendrait ministre mais qui rejetterait l'Eglise nierait, en somme, l'incarnation. W. Trillhaas dit avec raison : « Le ministère est donné à l'Eglise pour que l'Evangile demeure constamment actuel en elle. L'Eglise vit de ce ministère. Mais d'autre part, le ministère repose dans l'Eglise qui provoque et contrôle son exercice légitime » (*Der Dienst der Kirche am Menschen*, p. 15).

THÈSE 2. *Ce qui légitime le ministère du pasteur dans l'Eglise, c'est sa consécration.*

Toute la tradition de l'Eglise, et donc aussi celle de la Réforme, est unanime à affirmer, avec l'Ecriture, qu'on ne peut s'ingérer de soi-même dans le ministère, qu'on ne peut l'usurper. A titre d'exemple, qu'on prenne seulement l'acharnement que met saint Paul à légitimer son apostolat. Ce combat de l'apôtre devrait nous rendre moins impatients et irrités à l'égard des confessions catholiques à revenir constamment sur le problème de la succession apostolique. Même si un examen minutieux des données de ce problème devait nous obliger à récuser leur thèse, leur insistance même à la proposer ou à vouloir l'imposer doit nous rendre attentifs au fait qu'on ne saurait exercer le ministère sans légitimation. Représenter le Christ, être agent de l'histoire du salut, exploiter l'enseignement, la réconciliation et la seigneurie de Jésus-Christ exige un droit d'exercice. La prétention du

ministère est beaucoup trop formidable, pour celui qui l'exerce et pour ceux auprès de qui il l'exerce, pour ne pas être protégée.

Il est entendu que cette protection du ministère restera toujours dialectique, c'est-à-dire que la grâce de Dieu pourra être tellement refoulée par des ministres dont la légitimation est juridiquement sans faille qu'elle jaillira à côté ou même contre leur ministère; mais la liberté que Dieu se réserve de contourner l'obstruction possible de ses ministres ne doit pas nous faire douter de sa fidélité à vouloir œuvrer ordinairement par ceux qu'il a choisis et établis pour collaborateurs. L'adoration de la liberté de Dieu ne veut pas, dans l'Eglise, être une source de désordre, et nous n'avons aucune raison de penser que l'extraordinaire est plus valable, plus spirituel que le régulier. Il n'y a que les docètes à systématiquement jouer ce jeu de massacre.

Pour désigner la légitimation du ministère, on use de divers termes parmi lesquels, par commodité, je retiens celui de consécration. Ce choix n'implique pas que le terme de vocation ou celui d'ordination seraient moins propres. Il implique tout au plus qu'il permet peut-être une explication plus compréhensive de la chose. Essayons de grouper ce qu'il y a à dire ici sous cinq rubriques et une remarque marginale.

a) *La consécration est une prière.* « *Manus impositio — quid enim aliud nisi oratio super hominem* » dit saint Augustin (*De baptismo*, III/16). Il n'y a donc pas de consécration réelle sans supplication que le Dieu libre et fidèle veuille bien être à l'œuvre lui-même au moment où les mains sont imposées. Il n'y a donc, dans la consécration, rien d'automatique, de mécanique, même s'il s'y passe quelque chose de très réel et qu'il faut bien appeler un miracle. Cette prière, souvent accompagnée de jeûne, est régulièrement mentionnée dans les textes néotestamentaires qui parlent de consécration.

b) *La consécration est une légitimation*, c'est-à-dire qu'elle ouvre la voie à l'exercice de certaines fonctions dans l'Eglise. Elle donne certains droits. Pratiquement, elle donne d'ordinaire l'autorisation de prêcher l'évangile, d'administrer les sacrements et de gouverner une paroisse, elle donne une autorisation prophétique, liturgique et pastorale; elle assure qu'à bon droit, le ministre peut compter agir au nom de son Seigneur et comme son représentant; elle assure aussi l'Eglise qu'à bon droit elle peut se confier à celui qui a été consacré : en lui étant attachée, elle ne sera pas distraite de Jésus-Christ, mais au contraire reliée à lui.

A propos de cette légitimation, il faut ajouter les trois remarques suivantes : 1. Les fonctions auxquelles la consécration habilite doivent être spécifiées lors de la consécration, et elles doivent correspondre à l'institution du ministère par Jésus-Christ lui-même. Puisqu'il y a divers ministères, il devrait donc y avoir diverses consécrations. A côté de la consécration ordinaire de pasteur — légitimation d'annoncer l'évangile, de présider le culte et de conduire une paroisse — il serait grand temps que nous envisagions aussi des consécrations à des tâches spéciales (peut-être même temporaires). Tant que nous ne le ferons pas, nous n'arriverons pas à situer

théologiquement et spirituellement la diversité des ministères, à rendre leur vraie place aux Anciens ou à régler sagement le problème des ministères féminins, et nous continuerons à voir graviter autour d'un pastorat vorace des sous-produits ministériels ambitieux parce que méprisés. 2. Les fonctions auxquelles la consécration habilite devraient d'ordinaire toutes être exercées, même si un certain déséquilibre est parfois inévitable. C'est-à-dire, une fois de plus, que l'exercice, par des pasteurs, de ministères spécialisés est à désapprouver, si cette spécialisation empêche, au moins partiellement, l'exercice plénier du ministère. 3. La consécration n'est pas seulement une légitimation *a priori*, elle peut être aussi une légitimation *a posteriori*. L'exaucement peut précéder la prière. Certaines vocations internes peuvent être péremptoires sans passer par le canal ordinaire de l'Eglise. Saint Paul a été apôtre avant que ses collègues lui tendent la main d'association. Si l'on tenait compte de cette remarque, on aurait une arme extrêmement efficace pour lutter fraternellement contre le sectarisme.

c) *La consécration est une dédicace*, une offrande, je dirais presque un sacrifice, dans le sens très vaste que le terme de προσφορά a dans le Nouveau Testament. C'est pourquoi il est juste qu'une consécration s'accompagne de vœux, c'est-à-dire qu'elle soit non seulement un acte qui, objectivement, légitime une action dans l'Eglise, mais encore un acte de volonté et donc de liberté qui, subjectivement, voue le récipiendaire à un état dont il ne pourra plus se délier. Lors de notre consécration, nous avons dédié notre vie entière au service de Jésus-Christ. Mais cette dédicace n'a pas qu'un côté actif; elle a aussi un aspect passif : notre vie a été consacrée, dédiée, vouée à Jésus-Christ. Par comparaison, je dirai qu'alors notre vie a été portée au Seigneur un peu comme sous l'ancienne alliance on lui apportait, en offrande, des victimes pures. C'est dans cet aspect de la consécration que se fondent les conditions de dignité, de capacité et, traditionnellement, aussi de virilité que l'Eglise est en droit d'exiger de ceux qu'elle voue au service du Seigneur. J'ajouterai une seconde comparaison : il nous est arrivé, au jour de notre consécration, un événement parallèle à ce qui se passe lors de la consécration des éléments eucharistiques alors qu'ils sont mis à part, par la puissance de l'Esprit Saint, pour signifier la présence réelle du corps et du sang du Christ. De chrétiens nous sommes devenus alors « hommes de Dieu », pour reprendre la locution paulinienne (1 Ti. 6. 11; 2 Ti. 3. 17).

d) *La consécration est un engendrement*, une transmission de vie et de puissance. Comme l'engendrement, dans la perspective biblique, a régulièrement quelque chose de miraculeux et de non mécanique, je crois que cette façon de penser échappe au danger d'une automation spirituelle. Elle permet de rendre compte de trois éléments bibliques qui sont constitutifs du ministère : d'abord elle fait comprendre pourquoi saint Paul, qui a imposé les mains à Timothée, l'appelle si régulièrement son τέκνον γνήσιον, son enfant légitime; ensuite elle montre que la transmission du ministère ne se fait pas seulement ou pas directement par l'Eglise, mais par les ministres, qui s'adjoignent un aide ou un successeur pour avoir sa part, son κλῆρος — d'où le terme parfaitement biblique de « clergé » — du ministère compris comme un tout (cf. Act. 1. 15-26); enfin elle situe le ministère dans le

déroulement du temps, dans la succession des générations : elle montre donc que le ministère doit et veut durer depuis son institution jusqu'à la parousie.

La consécration comme légitimation, comme dédicace et comme engendrement indique qu'elle est une mise à part, qu'il y a une différence entre les ministres et les fidèles, une différence qui n'est certes pas de valeur, mais de fonction. Cette mise à part — hors de laquelle je ne vois pas comment nous pourrions exercer notre ministère avec liberté, autorité et joie — n'est scandaleuse que si l'on fonde le ministère dans l'ecclésiologie. Dès qu'on le fonde dans la christologie, le scandale s'estompe, car on comprend alors que cette mise à part n'a de sens qu'en vue du service.

e) La consécration implique un certain nombre de conditions. Nous n'avons pas le temps de les examiner par le menu, contentons-nous donc de quelques indications essentielles :

1. Concernant le candidat à la consécration, il y a des conditions de dignité et de capacité, dont les épîtres pastorales nous donnent le relevé sommaire. La dignité implique la confession d'une vocation interne, une foi vivante, un bon renom, la maîtrise de soi. La capacité implique la connaissance technique d'un certain métier. Si l'Eglise a parfaitement raison d'exiger des candidats au ministère un brevet de faculté de théologie, cette exigence n'est pas à proprement parler théologique, et ce n'est pas notre licence académique qui fait de nous des pasteurs (comme on le présuppose volontiers, surtout dans les Eglises de Suisse allemande, où dans les autorités et les commissions ecclésiastiques, on dose avec précision la proportion des « laïcs » et des « théologiens »; cette manière de faire est très symptomatique du faux cléricalisme, où le clergé est fait moins de consacrés que de spécialistes). Pourquoi d'ailleurs n'admettre à la consacration que des licenciés en théologie, puisque ce n'est pas à proprement parler notre capacité, ni notre dignité, qui légitiment notre ministère, n'étant que des indications nécessaires grâce auxquelles nous pouvons être admis à l'acte objectif, sûr, solide, de la consécration, qui seule permet d'être pasteur. A ces conditions de dignité et de capacité, on peut joindre des conditions de santé, mais elles me semblent relever davantage des soucis et des prudences, valables bien sûr, des administrateurs du fonds de retraite et d'invalidité que de soucis proprement spirituels. J'y joindrai beaucoup plus volontiers la traditionnelle condition de virilité. Car c'est nier l'anthropologie biblique qui voit dans le sexe une part constitutive de l'homme, c'est oublier l'affirmation sérieusement théologique de Paul concernant la hiérarchie des sexes, c'est aussi négliger le fait que le Christ s'est fait homme et non point femme, et c'est combattre la tradition de l'Eglise à partir d'autres bases que celles de l'Ecriture que de consacrer des femmes au ministère pastoral. Si nous hésitions moins sur ce point, nous aurions beaucoup plus de volonté et d'imagination pour trouver aux femmes, avec une consécration adaptée, des ministères qui ne les faussent pas.

2. Concernant l'étendue géographique de la légitimation que donne la consécration pastorale, elle me paraît être, ordinairement, restreinte à l'Eglise locale, et non à l'Eglise universelle. Je laisse ici de côté le problème de la

consécration disons épiscopale, qui, elle, doit être légitimée d'une manière catholique : mais pour nous réformés, c'est là un problème plus urgent qu'actuel. Cette limitation géographique du ministère a trois conséquences pratiques : D'abord, elle permet à l'Eglise de compter sur un certain clergé. Elle l'a consacré à Dieu pour que le ministère soit assuré en son sein, elle a donc sur lui des droits de disposition. Il me paraît parfaitement légitime que, comme c'était le cas jusqu'au XIXe siècle, l'Eglise puisse sans autre rappeler, en cas de besoin, certains de ses ministres qui travaillent en dehors de son sein. Ensuite cette limitation géographique limite aussi, et heureusement, l'autonomie du clergé, et incarne celui-ci. On n'est pas pasteur en soi, on est pasteur dans une Eglise donnée. Certes, en consacrant un ministre, une Eglise particulière agit en tant qu'Eglise chrétienne, et donc au nom de l'Eglise universelle : c'est pourquoi un ministère exercé dans une autre Eglise que celle où l'on a été consacré (dans une autre Eglise-métropole, non dans une autre confession; là le problème est infiniment plus compliqué) ne saurait exiger une consécration nouvelle; mais il me paraît normal que pour exercer le ministère dans une autre Eglise, il faille faire des démarches d'agrégation. Autant je crois essentiel que chaque Eglise locale — chez nous donc : cantonale — ait une discipline très fermement hiérarchisée, autant je crois qu'il faut défendre, à l'intérieur des normes de l'universalité de l'Eglise, l'indépendance, la congrégationalité de chaque Eglise. Enfin, cette limitation géographique de la légitimation d'une consécration me semble impliquer que le ministre chargé de cette consécration soit celui qui illustre et représente l'unité ecclésiale locale, celui qui fait fonction d'évêque; et il me paraîtrait heureux, pour la même raison de l'unité de l'Eglise locale, que la pratique vaudoise se généralise, et donc que les consécrations aient lieu au moment où le Synode est réuni.

3. Concernant la forme de la consécration, le geste de l'imposition des mains, attesté par le Nouveau Testament, paraît seul convenir.

Les conditions à la consécration sont donc des conditions de dignité, de capacité et de virilité pour le récipiendaire, des conditions de très précise insertion dans l'Eglise locale, et une condition rituelle.

La question de savoir — c'est ma remarque marginale — si la consécration est ou n'est pas un sacrement ne me paraît pas essentielle, comme d'ailleurs toute la discussion sur le nombre des sacrements. Je crois — sans du tout les sortir de leur place centrale — qu'il faut définir le sacrement d'une manière qui embrasse beaucoup plus que le baptême et l'eucharistie. Si l'on définit le sacrement comme le moment où, pour *tout* chrétien, la grâce l'atteint d'une manière à la fois salvifique et personnelle, l'ordination n'est pas un sacrement. Si l'on définit le sacrement comme le moment où la grâce atteint *un* homme d'une façon à la fois salvifique et personnelle, l'ordination peut être comprise comme un sacrement. Les discussions sur le nombre des sacrements menacent toujours de sombrer dans la logomachie, et je crois qu'aussi bien l'Eglise d'Orient que Calvin ont eu mille fois raison de refuser de définir ce nombre d'une manière précise et exclusive.

THÈSE 3. *Les nominations pastorales sont autant une affaire de l'Eglise que des paroisses et des pasteurs.*

Il n'est pas question, ici, de décrire en détail le système optimum des nominations pastorales; d'ailleurs, même un système optimum aura ses défauts, et la fidélité d'une Eglise ne dépend pas essentiellement de ses coutumes en matière de nominations pastorales. On peut, et même on doit dire tout au plus que pour être bonnes, ces coutumes doivent être capables de supporter un examen théologique sérieux, et qu'elles sont l'indice d'une volonté ou d'une absence de volonté de fidélité scripturaire au plan du droit ecclésiastique. Je voudrais donc seulement soumettre à notre entretien quelques remarques pratiques sur une discipline de nominations utile à l'édification de l'Eglise, après avoir essayé de décrire théologiquement ce qu'est une telle nomination.

En termes de théologie, une nomination pastorale est le moment où un envoyé du Seigneur trouve accueil dans une paroisse. C'est cela que le droit ecclésiastique doit décrire et régler par la discipline des nominations. Cela implique d'une part que le pasteur qui arrive dans une paroisse y vienne comme envoyé, que sa présence soit un signe de l'ἐπισκοπή, de la visitation du Seigneur; cela implique d'autre part qu'un pasteur — sauf dans des cas disciplinaires « punitifs » tout à fait exceptionnels — ne peut pas être imposé à une paroisse. Si, comme je crois qu'on peut l'affirmer sur la base du Nouveau Testament, le ministre est médiateur d'une manière dérivée, il faut que les deux partenaires de l'alliance nouvelle reconnaissent en lui leur mandataire. Pour admettre qu'on peut imposer un ministre à une paroisse, il faudrait donc soit rendre cette paroisse juridiquement mineure, soit concevoir le ministère dans la seule perspective prophétique. La première de ces deux hypothèses est exceptionnelle, la seconde est fausse. Or pour qu'une paroisse reconnaisse en son pasteur un envoyé du Christ, il importe que cet envoi apparaisse. Je pense qu'il n'apparaît pas suffisamment dans la seule cérémonie d'installation, qui peut n'être qu'une sorte de confirmation *a posteriori* d'un arrangement privé entre le pasteur et la paroisse, et je serais très favorable à un retour, mitigé tout au moins, à la pratique qui, chez nous, était courante avant la seconde moitié du XIXe siècle, et qu'on retrouve par exemple — pour rester dans le protestantisme — chez les méthodistes ou les salutistes : les pasteurs forment le clergé d'une Eglise, et c'est l'Eglise qui, connaissant les forces, les faiblesses et les besoins aussi bien de ses paroisses que de ses pasteurs, envoie ceux-ci, au nom de Jésus-Christ, dans les paroisses, en ayant en vue l'intérêt général de l'Eglise. S'il est indispensable que les pasteurs touchés consentent à cet envoi, et que les paroisses fassent librement connaître leur agrément ou leur refus, je crois donc que l'initiative des nominations pastorales doit se trouver auprès de l'autorité de l'Eglise. Celle-ci, bien sûr, aura soin de recueillir avec respect fraternel les conseils, les propositions, les requêtes des pasteurs et des paroisses, et j'ajouterai encore : des autorités ecclésiastiques de ces échelons intermédiaires que sont les districts. Car une nomination pastorale intéresse

toujours directement les paroisses voisines. Mais c'est l'autorité de l'Eglise qui est la première responsable, et elle doit assumer cette responsabilité. Nous n'avons aucune raison scripturaire de favoriser le congrégationalisme paroissial.

Venons-en maintenant à quelques considérations tout à fait pratiques. Une responsabilité plus consciemment assumée des autorités de l'Eglise lors des nominations pastorales empêcherait :

a) que celles-ci soient une entreprise de rapt ou de séduction : les paroisses, en effet, n'ont pas le droit de se voler leur ministre; l'image n'est pas à pousser théologiquement, mais il y a, dans de tels rapts, quelque chose de l'adultère;

b) les postulations directes, qui provoquent si facilement des campagnes électorales pénibles, équivoques et peu édifiantes;

c) les appels directs, qui plongent les pasteurs appelés dans des hésitations faussement spirituelles, et qui leur font souvent prendre leur convoitise pour de l'obéissance, ou, s'ils sont scrupuleux, leur ambition pour de la désobéissance; au canton de Vaud, le Saint-Esprit soufflerait moins souvent du côté du lac, et au Val-de-Travers il ne soufflerait pas nécessairement en aval;

d) les prédications de candidatures, qui sont artificielles et fournissent une base beaucoup trop étroite pour juger d'un pasteur;

e) les compétitions entre collègues, qui divisent les paroisses au moment de l'élection et font peser une terrible hypothèque par avance sur le ministère du triomphateur. En effet, si c'est l'Eglise qui prend l'initiative des nominations, elle ne proposera pas plus d'un candidat à l'agrément paroissial.

Deux remarques positives encore : d'abord je crois que les nominations à terme, avec possibilité de réélection au bout de six ans par exemple, sont à abandonner. Elles peuvent devenir un moyen de chantage, elles témoignent de l'absence ou de la faiblesse du contrôle de l'Eglise sur la vie des pasteurs et des paroisses, et elles manquent de *fair-play* à l'endroit des ministres qui, eux, n'ont pas le droit, au bout de ces six ans, de dire qu'ils ne veulent plus de leur paroisse. Ensuite je pense que si la consécration des pasteurs devrait être une attribution ordinaire du chef de l'Eglise, de celui qui doit illustrer son unité et sa continuité, l'installation des pasteurs devrait l'être tout autant.

THÈSE 4. *L'Eglise et les pasteurs ont des devoirs et des droits réciproques.*

Aux devoirs de l'Eglise correspondent les droits des pasteurs; aux devoirs des pasteurs correspondent les droits de l'Eglise.

Commençons par les devoirs de l'Eglise, respectivement les droits des pasteurs, qu'il est possible de ramener à trois chefs : l'Eglise a pour devoir d'assurer un ministère à ses pasteurs, de les traiter avec respect et reconnaissance, et de les défendre.

1. Si la consécration au saint ministère est ce que nous avons vu : une prière, une légitimation, une dédicace et un engendrement, elle n'a de sens que si elle mène à l'exercice de ce ministère. Ce n'est pas pour former une caste que des hommes sont mis à part par l'ordination, c'est pour former, si j'ose dire, le réservoir des serviteurs du Christ que l'Eglise engagera dans le travail concret de son édification. La consécration a toujours pour intention le ministère. L'Eglise est donc engagée vis-à-vis de ceux qu'elle consacre : elle doit à leur vocation un champ d'exercice. C'est pourquoi il lui faut veiller avec prudence et fermeté aux conditions préalables à la consécration, car une fois la consécration accordée, le ministre a droit à une tâche. Il y a droit jusqu'à sa mort, puisque c'est jusqu'à sa mort que sa vie est dédiée au service de Jésus-Christ. Ceci pose plusieurs questions concrètes dont je ne relève que trois, qui sont douloureuses : celle du pasteur incapable, celle du pasteur impossible, et celle du pasteur invalide. L'Eglise n'a pas le droit de conseiller à un pasteur qui échoue dans son ministère, sans qu'il y ait trahison de sa part, de se faire une situation dans l'éducation, le commerce ou l'administration, ou même de l'obliger à renoncer à son ministère. Elle doit avoir pour lui quelques positions de repli : des vicariats où ce pasteur aura pour tuteur un titulaire énergique et compréhensif, ou des postes avant tout administratifs. Si c'est elle qui prend l'initiative des nominations pastorales, elle sera considérablement aidée dans cette responsabilité, car elle pourra beaucoup plus aisément trouver à de tels pasteurs même un ministère régulier, mais dans une paroisse où son incapacité ne fera pas trop de dégâts. L'Eglise n'a pas non plus le droit d'évacuer absolument du clergé un pasteur qui, par sa doctrine ou par sa vie, cause du scandale. Elle reste responsable de sa consécration et même s'il se profane lui-même, elle n'a pas le droit de le profaner. Elle le mettra sous discipline, elle lui interdira l'exercice du ministère ou limitera cet exercice, elle diminuera son traitement, elle s'efforcera surtout de le conduire à la repentance, pour qu'il puisse reprendre, dans le pardon, la tâche qu'il a souillée. Certes, s'il prend la fuite dans une autre activité humaine, elle ne pourra pas l'en empêcher, mais elle ne le rayera pas du registre du clergé, et l'accueillera à nouveau s'il se repent. Mais cette repentance doit être exigée : l'Eglise ne pensera pas, comme elle le fait trop souvent, que le temps écrase le scandale et que l'oubli public le fait disparaître. Enfin, l'Eglise demeure responsable de ceux de ses ministres empêchés de poursuivre leur ministère pour raison de santé, et cette responsabilité n'est pas limitée dans le temps. C'est pourquoi, tout concrètement, il serait temps qu'en Suisse romande aussi l'Eglise assure ses pasteurs contre la maladie, les accidents et l'invalidité.

2. En second lieu, l'Eglise doit à ses pasteurs un traitement respectueux et reconnaissant. Ce traitement, à la fois matériel et spirituel, est le signe et le témoignage que l'Eglise comprend le ministère comme une grâce que lui fait son Seigneur, et qu'elle l'accueille comme telle Je ne reprends pas les textes, que nous connaissons tous, sur le bœuf qu'il ne faut pas emmuseler alors qu'il foule le grain, ou sur le droit des servants de l'autel de vivre de l'autel. C'est une autre recommandation néotestamentaire qui me paraît de mise ici : celle qui enjoint aux fidèles de permettre aux ministres « de

toujours directement les paroisses voisines. Mais c'est l'autorité de l'Eglise qui est la première responsable, et elle doit assumer cette responsabilité. Nous n'avons aucune raison scripturaire de favoriser le congrégationalisme paroissial.

Venons-en maintenant à quelques considérations tout à fait pratiques. Une responsabilité plus consciemment assumée des autorités de l'Eglise lors des nominations pastorales empêcherait :

a) que celles-ci soient une entreprise de rapt ou de séduction : les paroisses, en effet, n'ont pas le droit de se voler leur ministre; l'image n'est pas à pousser théologiquement, mais il y a, dans de tels rapts, quelque chose de l'adultère;

b) les postulations directes, qui provoquent si facilement des campagnes électorales pénibles, équivoques et peu édifiantes;

c) les appels directs, qui plongent les pasteurs appelés dans des hésitations faussement spirituelles, et qui leur font souvent prendre leur convoitise pour de l'obéissance, ou, s'ils sont scrupuleux, leur ambition pour de la désobéissance; au canton de Vaud, le Saint-Esprit soufflerait moins souvent du côté du lac, et au Val-de-Travers il ne soufflerait pas nécessairement en aval;

d) les prédications de candidatures, qui sont artificielles et fournissent une base beaucoup trop étroite pour juger d'un pasteur;

e) les compétitions entre collègues, qui divisent les paroisses au moment de l'élection et font peser une terrible hypothèque par avance sur le ministère du triomphateur. En effet, si c'est l'Eglise qui prend l'initiative des nominations, elle ne proposera pas plus d'un candidat à l'agrément paroissial.

Deux remarques positives encore : d'abord je crois que les nominations à terme, avec possibilité de réélection au bout de six ans par exemple, sont à abandonner. Elles peuvent devenir un moyen de chantage, elles témoignent de l'absence ou de la faiblesse du contrôle de l'Eglise sur la vie des pasteurs et des paroisses, et elles manquent de *fair-play* à l'endroit des ministres qui, eux, n'ont pas le droit, au bout de ces six ans, de dire qu'ils ne veulent plus de leur paroisse. Ensuite je pense que si la consécration des pasteurs devrait être une attribution ordinaire du chef de l'Eglise, de celui qui doit illustrer son unité et sa continuité, l'installation des pasteurs devrait l'être tout autant.

THÈSE 4. *L'Eglise et les pasteurs ont des devoirs et des droits réciproques.*

Aux devoirs de l'Eglise correspondent les droits des pasteurs; aux devoirs des pasteurs correspondent les droits de l'Eglise.

Commençons par les devoirs de l'Eglise, respectivement les droits des pasteurs, qu'il est possible de ramener à trois chefs : l'Eglise a pour devoir d'assurer un ministère à ses pasteurs, de les traiter avec respect et reconnaissance, et de les défendre.

1. Si la consécration au saint ministère est ce que nous avons vu : une prière, une légitimation, une dédicace et un engendrement, elle n'a de sens que si elle mène à l'exercice de ce ministère. Ce n'est pas pour former une caste que des hommes sont mis à part par l'ordination, c'est pour former, si j'ose dire, le réservoir des serviteurs du Christ que l'Eglise engagera dans le travail concret de son édification. La consécration a toujours pour intention le ministère. L'Eglise est donc engagée vis-à-vis de ceux qu'elle consacre : elle doit à leur vocation un champ d'exercice. C'est pourquoi il lui faut veiller avec prudence et fermeté aux conditions préalables à la consécration, car une fois la consécration accordée, le ministre a droit à une tâche. Il y a droit jusqu'à sa mort, puisque c'est jusqu'à sa mort que sa vie est dédiée au service de Jésus-Christ. Ceci pose plusieurs questions concrètes dont je ne relève que trois, qui sont douloureuses : celle du pasteur incapable, celle du pasteur impossible, et celle du pasteur invalide. L'Eglise n'a pas le droit de conseiller à un pasteur qui échoue dans son ministère, sans qu'il y ait trahison de sa part, de se faire une situation dans l'éducation, le commerce ou l'administration, ou même de l'obliger à renoncer à son ministère. Elle doit avoir pour lui quelques positions de repli : des vicariats où ce pasteur aura pour tuteur un titulaire énergique et compréhensif, ou des postes avant tout administratifs. Si c'est elle qui prend l'initiative des nominations pastorales, elle sera considérablement aidée dans cette responsabilité, car elle pourra beaucoup plus aisément trouver à de tels pasteurs même un ministère régulier, mais dans une paroisse où son incapacité ne fera pas trop de dégâts. L'Eglise n'a pas non plus le droit d'évacuer absolument du clergé un pasteur qui, par sa doctrine ou par sa vie, cause du scandale. Elle reste responsable de sa consécration et même s'il se profane lui-même, elle n'a pas le droit de le profaner. Elle le mettra sous discipline, elle lui interdira l'exercice du ministère ou limitera cet exercice, elle diminuera son traitement, elle s'efforcera surtout de le conduire à la repentance, pour qu'il puisse reprendre, dans le pardon, la tâche qu'il a souillée. Certes, s'il prend la fuite dans une autre activité humaine, elle ne pourra pas l'en empêcher, mais elle ne le rayera pas du registre du clergé, et l'accueillera à nouveau s'il se repent. Mais cette repentance doit être exigée : l'Eglise ne pensera pas, comme elle le fait trop souvent, que le temps écrase le scandale et que l'oubli public le fait disparaître. Enfin, l'Eglise demeure responsable de ceux de ses ministres empêchés de poursuivre leur ministère pour raison de santé, et cette responsabilité n'est pas limitée dans le temps. C'est pourquoi, tout concrètement, il serait temps qu'en Suisse romande aussi l'Eglise assure ses pasteurs contre la maladie, les accidents et l'invalidité.

2. En second lieu, l'Eglise doit à ses pasteurs un traitement respectueux et reconnaissant. Ce traitement, à la fois matériel et spirituel, est le signe et le témoignage que l'Eglise comprend le ministère comme une grâce que lui fait son Seigneur, et qu'elle l'accueille comme telle Je ne reprends pas les textes, que nous connaissons tous, sur le bœuf qu'il ne faut pas emmuseler alors qu'il foule le grain, ou sur le droit des servants de l'autel de vivre de l'autel. C'est une autre recommandation néotestamentaire qui me paraît de mise ici : celle qui enjoint aux fidèles de permettre aux ministres « de

s'acquitter de leur tâche avec joie, et non en gémissant », puisqu'ils veillent à cette chose capitale qu'est le salut des âmes (Hbr. 13. 17). Concernant le traitement matériel, je pense qu'en un temps où l'Eglise n'est pas persécutée, il devrait correspondre aux traitements que les corps publics donnent à des hommes qui ont une formation professionnelle analogue à celle des pasteurs, les professeurs secondaires et gymnasiaux, ou encore les juristes ou les ingénieurs des administrations cantonales. Une remarque encore, pas très agréable à faire : en un temps où les fidèles n'ont pratiquement aucune difficulté budgétaire à cause de leur foi, et où par ailleurs l'Eglise insiste beaucoup sur les possibilités d'engagement chrétien des laïcs, il est très souhaitable de donner aux pasteurs un traitement décent si l'on ne veut pas compromettre le recrutement du clergé. Au sujet du traitement « spirituel », il est essentiel, si l'Eglise ne veut pas voir se multiplier les effondrements psychiques ou nerveux de ses pasteurs, qu'elle leur donne le droit social d'un repos hebdomadaire authentique, et des vacances normales. Les vacances ne sont pas directement bibliques — bien que souvent Jésus ait pris congé avec ses disciples pour se refaire — mais la frénésie du monde moderne n'est pas biblique non plus.

3. Enfin, l'Eglise doit défendre ses pasteurs. Les combats que nous menons dans nos paroisses pour mieux leur apprendre à vivre de la grâce et du pardon ne doivent pas être des combats isolés, où nous sommes seuls à nous épuiser ou à nous décourager : ce sont des combats de l'Eglise. Si l'on ne peut pas compter sur son appui, sur ses conseils, ses encouragements ou ses coups de frein, l'on s'enferre ou l'on s'encroûte. L'Eglise doit aussi défendre, contre les emprises de l'agitation et de l'activisme paroissiaux, le temps qu'il nous faut pour l'étude et la prière. Sur ces deux points, un immense travail reste à faire.

Passons maintenant aux devoirs des pasteurs, respectivement aux droits de l'Eglise. Ici aussi je voudrais en mentionner seulement trois : les pasteurs ont pour devoir d'être fidèles à la consécration de leur vie entière au service de Jésus-Christ, d'être soumis à la discipline de l'Eglise, et de ne pas sortir du ministère qui leur est confié.

1. Notre vie a été consacrée au service de Jésus-Christ dans l'Eglise. Il s'agit d'en demeurer conscients, et d'en donner la preuve. L'Eglise a droit à cette preuve. Notre ministère doit absorber toute notre vie, ou du moins, en cas de conflit, avoir le pas sur toute autre chose : qu'il s'agisse de notre famille, de nos goûts, de notre santé ou de notre sécurité physique. Etant voués à Jésus-Christ, il n'y a pas que sa victoire qui doit pouvoir se refléter dans notre vie, ses souffrances le peuvent aussi. J'ajoute, à titre d'exemple parmi tous ceux qu'on pourrait avancer, que puisque notre vie appartient à notre vocation, l'Eglise a le droit de savoir que nous ne sommes pas paresseux dans l'accomplissement de nos tâches, dans la régularité de nos prières, dans l'étude de la théologie.

2. Notre second devoir vis-à-vis de l'Eglise est la soumission à sa discipline. Le papisme congrégational est du sabotage ecclésiastique. Il faut que l'Eglise sache que si elle reconnaît une confession de foi, des manuels

d'enseignement religieux, un catéchisme, une liturgie, des règlements juridiques, nous les reconnaissons aussi avec loyauté. C'est d'ailleurs dans la mesure où nous les reconnaissons loyalement que nous parviendrons à les faire modifier s'ils sont insuffisants ou mauvais. Si l'Eglise sait que chaque pasteur en fait à sa tête, elle n'aura ni l'envie ni le courage de rendre ces textes plus fidèles. Cette soumission exige aussi la propreté et la tenue à jour de l'administration paroissiale, le refus, dans notre correspondance, de confondre les autorités de l'Eglise et le comité d'une société d'étudiants et la présence aux séances pour lesquelles on est convoqué. Le nombre de ces séances diminuera d'ailleurs dans la mesure où notre régularité nous autorisera à protester contre leur fréquence et à exiger qu'on y travaille mieux.

3. Enfin, nous devons à l'Eglise notre limitation au ministère qu'elle nous a confié. Certes, l'obligation de résidence dans notre paroisse peut être plus ou moins élastique, et il serait stupide d'empêcher un pasteur de campagne de donner quelques leçons de latin ou de grec aux enfants de son village, ou, en général, de se détendre en faisant de la musique ou de la menuiserie, ou d'aller, une fois ou l'autre, faire une conférence hors les murs, ou encore de poursuivre des études qui seront profitables à un cercle plus vaste que celui de ses paroissiens. Mais notre paroisse n'est pas un pied-à-terre, et notre ministère paroissial n'est pas un tremplin.

THÈSE 5. *Le pasteur est solidaire de ses collègues.*

Nous pouvons, jusqu'à un certain point, choisir nos collaborateurs paroissiaux : anciens, moniteurs, organistes, etc. Nous ne pouvons pas choisir nos collègues. C'est l'Eglise qui les a choisis pour nous, en les accueillant dans le clergé. Ils nous sont donnés, comme des frères. Ils ont droit, autant que nous-mêmes, à la confiance de l'Eglise. Cette situation nous impose un certain nombre de règles, une sorte de morale colléguiale, qu'il s'agit de décrire dans trois de ses éléments essentiels : nous devons respecter leur ministère, nous devons nous montrer fraternels, nous devons essayer de collaborer avec eux.

a) Aucun d'entre nous, sans doute, n'a grande envie d'être absent au moment où ses collègues parlent de lui. Par l'expérience que nous faisons nous-mêmes en pareil cas, nous savons trop bien qu'on dira alors surtout du mal. C'est une maladie dont nous avons une peine terrible à guérir, un péché dont nous avons peine à nous repentir. Le Diable, qui n'a d'autre envie que de saboter l'édification de l'Eglise, trouve d'ordinaire en nous, sur ce point, des complices d'une complaisance accablante. Il n'est certes pas question de nous déshumaniser au point d'être sans sympathies et sans antipathies, sans amitiés et sans méfiances, sans indulgences et sans rancunes, mais il s'agit de nous humaniser assez pour maîtriser ces sentiments inévitables. Nos collègues sont nos frères d'armes, leur combat est le nôtre. Il faut ne plus aimer cette lutte pour lui préférer ce qui lui fait obstacle. Saint Paul n'est pas aveugle : il sait que « quelques-uns prêchent le Christ dans un esprit d'envie et de dispute », et que « d'autres le font dans des dispositions bien-

veillantes ». Mais il ajoute : « Qu'importe, de quelque manière que ce soit, Christ est annoncé. C'est de quoi je me réjouis, et je m'en réjouirai encore » (Phil. 1. 15 ss). S'il y a donc un point sur lequel, d'une façon primordiale, nous avons à apprendre la solidarité, c'est la lutte contre la médisance colléguiale. En public surtout, en privé aussi. Cette règle de solidarité est particulièrement urgente quand on prend, dans une paroisse, la succession d'un pasteur, car on a tôt fait de s'apercevoir où était sa force et où, surtout, était sa faiblesse. On a tôt fait aussi de nous l'apprendre. Nos successeurs le verront et l'apprendront aussi à notre endroit. Trillhaas a raison de dire, à ce propos, que le Diable est tout particulièrement à l'affût quand une paroisse change de pasteur. C'est à ce moment surtout que notre solidarité avec nos collègues, et le respect que nous devons à leur ministère, sont de mise.

b) A côté du respect, notre solidarité est faite de fraternité. Qu'est-ce que cela implique ?

1. La fraternité colléguiale doit être polie. Etre frères ne signifie pas nécessairement être copains, et si le tutoiement, par exemple, n'est pas, comme en Suisse allemande, la règle heureuse pour les relations avec *tous* les collègues, il n'est pas d'office la marque d'une bonne entente. Cette politesse est un signe d'amour qu'on ne saurait trop souligner, dans un pays comme le nôtre où les pasteurs ont trop cherché, avec les laïcs aussi, le style un peu débraillé des claques dans le dos : une marque d'amour, parce que la politesse permet à l'autre de rester lui-même, parce qu'elle est discrète.

2. La fraternité colléguiale doit être serviable. Le collègue doit pouvoir compter sur notre temps, notre table, notre bibliothèque, notre auto, et nous devons pouvoir compter sur la réciproque, si c'est nous qui lui demandons un service.

3. La fraternité colléguiale doit être loyale. Par là j'entends que nous devons absolument, inconditionnellement, nous interdire d'aller à la maraude dans la paroisse d'un collègue. Si, pour des raisons tout à fait exceptionnelles, nous croyons devoir accepter de célébrer un acte ecclésiastique qui touche l'un de ses paroissiens, nous n'avons à le faire que comme son vicaire, c'est-à-dire avec son consentement, et en lui laissant à lui l'aspect pastoral, l'aspect de cure d'âmes de cet acte. Ceci est particulièrement important quand on nous demande de célébrer un mariage, un baptême ou un service funèbre dans une paroisse dont on n'est plus le pasteur. D'une manière générale d'ailleurs, je crois qu'il faut, pour le bien de l'Eglise, s'en tenir avec rigidité au principe que les actes ecclésiastiques relèvent de l'ordinaire du lieu.

4. La fraternité colléguiale doit être franche. Nous avons trop besoin les uns des autres, et nous avons trop de responsabilité spirituelle les uns envers les autres, pour ne pas nous avertir mutuellement quand nous voyons que nous lâchons pied, que nous partons dans une mauvaise direction, que la lassitude ou le découragement nous gagnent. Même si ce travail de cure d'âmes pastorale devrait relever d'ordinaire du responsable de l'Eglise, et

même si ce travail est particulièrement délicat et dangereux pour l'amitié, l'enjeu spirituel du ministère — où nous jouons aussi notre salut personnel — est trop grave pour ne pas exiger parfois des mises en garde mutuelles salutaires.

5. La fraternité colléguiale est faite d'intercession. C'est d'ailleurs la prière qui la cimente le plus solidement. Cette intercession devrait aller de soi, faire partie de notre office régulier, et être connue publiquement. Chacun d'entre nous a pu éprouver l'encouragement que donne la certitude qu'un paroissien prie pour lui : nous nous sentons alors comme chargés de faciliter à Dieu l'exaucement de cette prière. Nous travaillerions beaucoup mieux si nous savions que nos collègues demandent régulièrement et nommément à Dieu de nous aider à être fidèles.

6. La fraternité colléguiale a des limites; elle n'est pas une mesure de paresse. S'il s'agit d'être serviable, cette serviabilité n'a pas pour but de favoriser un ministère à bon marché. Chacun a son propre ministère, pour lequel il devra rendre compte. C'est fausser la fraternité colléguiale que de mélanger deux ministères. Je pense ici en particulier aux échanges de chaire qui permettent d'éviter la préparation d'une nouvelle prédication pour son troupeau à soi. Ce genre-là de coups de main, sauf dans des cas exceptionnels, est une mauvaise forme de fraternité colléguiale.

c) Notre solidarité colléguiale est faite enfin de notre volonté de collaboration colléguiale. J'exclus ici le problème de la collaboration entre les deux ou plusieurs pasteurs d'une même paroisse. J'y reviendrai plus loin, pour dire que cette collaboration ne me paraît théologiquement supportable qu'à l'intérieur d'une hiérarchie. J'entends ici la collaboration d'égal à égal, entre pasteurs de diverses paroisses. Deux possibilités se présentent ici : la collaboration sur le plan des affinités théologiques, et la collaboration sur le plan régional.

La première — communauté de travail à l'intérieur d'une certaine école théologique — est un pis-aller qu'il faut tendre à rendre au plus vite superflu. Elle fausse la vraie colléguialité, car elle choisit les collègues. Je veux bien que tant qu'il y a chez nous des diversités d'écoles théologiques qui ne sont pas loin d'être des diversités de foi, tant qu'il y a chez nous aussi une ardeur si peu généralisée pour faire du travail théologique et spirituel exigeant et concret, de telles communautés de travail paraissent inévitables. L'ennui et le danger, c'est qu'elles suscitent alors presque automatiquement des contre-communautés, ce qui retarde le moment où elles seront disposées, les unes et les autres, à disparaître.

La vraie collaboration colléguiale me paraît se situer au niveau régional. C'est là que, le mieux, elle peut servir l'édification de l'Eglise, c'est-à-dire aboutir à des réalisations, à des solidarités qui dépassent le stade des mots pour entrer dans les faits. Par ailleurs, elle freine le congrégationalisme paroissial, et est capable de donner à toute une région le sens de l'Eglise. C'est en effet en se sentant un avec les fidèles des paroisses voisines qu'un paroissien ordinaire acquiert le mieux une conscience ecclésiale. Sur ce plan régional, on peut non seulement étudier ensemble, mais on peut vraiment

prier ensemble et travailler ensemble : qu'il s'agisse de campagnes d'évangélisation, d'échanges de chaire cette fois concertés et intentionnés, d'organisations communes d'effort missionnaire ou œcuménique, de mesures liturgiques ou disciplinaires. J'ai vu deux de ces communautés régionales qui groupaient tous les pasteurs dans une volonté commune d'édifier, en s'entraidant, des paroisses où l'on est joyeux d'être pasteur : la pastorale régionale du Val-de-Ruz et le colloque du Jura Nord. C'est inappréciable, et l'on comprendra mieux maintenant pourquoi, tout à l'heure, je disais qu'il me paraissait indiqué que les autorités ecclésiastiques régionales soient consultées lors de chaque nomination pastorale : il y a des communautés collégiales beaucoup trop précieuses pour être compromises par une nomination qui les déséquilibrerait.

III. LE PASTEUR DANS SA PAROISSE

THÈSE 1. *La paroisse étant une unité, elle ne devrait pas avoir plus d'un pasteur.*

Le problème qui ouvre ce troisième sujet de notre réflexion sur la vie pastorale est aussi complexe que délicat, car c'est un problème dont la solution ne peut que dériver de la doctrine qu'on a de l'Eglise et du ministère. La manière dont on tente de la résoudre est donc automatiquement l'aveu d'une ecclésiologie et d'une diaconologie précises.

Nous avons défini, par une image botanique, la paroisse comme un rejet de l'Eglise métropolitaine, comme une unité d'authentique vie ecclésiale à l'intérieur d'une unité géographique bien délimitée (cette unité géographique étant l'ampleur de rayonnement politique, économique, juridique et culturel d'une capitale : chez nous un canton). C'est par le moyen de sa filialité à l'égard de l'Eglise métropolitaine que la paroisse fait partie de l'Eglise corps du Christ. Nous repoussons ainsi le congrégationalisme paroissial en faveur d'un congrégationalisme ecclésial.

Mais à l'intérieur de l'unité métropolitaine, la paroisse elle-même est une unité. On peut, *a priori*, caractériser l'unité paroissiale de différentes manières :

1. On peut la caractériser comme une unité pastorale : une communauté chrétienne cesse d'être une annexe paroissiale à partir du moment où elle a un pasteur. C'est ce que l'on voit toujours quand on crée ou reconnaît une nouvelle paroisse : on lui donne un pasteur. Le pasteur est donc constitutif de la paroisse.

2. On peut caractériser cette unité comme une unité liturgique : la paroisse est formée alors par l'assemblée cultuelle, et il y a autant de paroisses qu'il y a de telles assemblées. En d'autres termes, pour qu'il y ait paroisse, il faut qu'il y ait lieu de culte. Et si l'on prenait la chose au sérieux, on pourrait transformer utilement bien des annexes paroissiales en petites paroisses, et les confier à des pasteurs qui exercent dans l'Eglise un ministère spécialisé, pour équilibrer leur ministère.

3. On peut caractériser cette unité comme une unité politico-géographique, c'est-à-dire faire coïncider la paroisse et la commune. Quand cette coïncidence est possible, il faut s'en réjouir. Quand elle n'est pas possible — parce que la commune est trop grande ou trop petite pour former une seule paroisse — il faut s'en réjouir aussi. Notre joie du premier cas vient de ce qu'alors l'incarnation de l'Eglise dans le monde est bien illustrée; notre joie du second cas vient de ce qu'alors la distinction entre l'Eglise et le monde est bien illustrée.

4. On peut caractériser cette unité comme une unité sociologique, c'est-à-dire comme une unité qui groupe un seul genre de paroissiens : il y a ainsi des paroisses agricoles, bourgeoises, ouvrières. Quand la disposition géographique permet de coller ainsi une paroisse sur une homogénéité

prier ensemble et travailler ensemble : qu'il s'agisse de campagnes d'évangélisation, d'échanges de chaire cette fois concertés et intentionnés, d'organisations communes d'effort missionnaire ou œcuménique, de mesures liturgiques ou disciplinaires. J'ai vu deux de ces communautés régionales qui groupaient tous les pasteurs dans une volonté commune d'édifier, en s'entraidant, des paroisses où l'on est joyeux d'être pasteur : la pastorale régionale du Val-de-Ruz et le colloque du Jura Nord. C'est inappréciable, et l'on comprendra mieux maintenant pourquoi, tout à l'heure, je disais qu'il me paraissait indiqué que les autorités ecclésiastiques régionales soient consultées lors de chaque nomination pastorale : il y a des communautés collégiales beaucoup trop précieuses pour être compromises par une nomination qui les déséquilibrerait.

III. LE PASTEUR DANS SA PAROISSE

THÈSE 1. *La paroisse étant une unité, elle ne devrait pas avoir plus d'un pasteur.*

Le problème qui ouvre ce troisième sujet de notre réflexion sur la vie pastorale est aussi complexe que délicat, car c'est un problème dont la solution ne peut que dériver de la doctrine qu'on a de l'Eglise et du ministère. La manière dont on tente de la résoudre est donc automatiquement l'aveu d'une ecclésiologie et d'une diaconologie précises.

Nous avons défini, par une image botanique, la paroisse comme un rejet de l'Eglise métropolitaine, comme une unité d'authentique vie ecclésiale à l'intérieur d'une unité géographique bien délimitée (cette unité géographique étant l'ampleur de rayonnement politique, économique, juridique et culturel d'une capitale : chez nous un canton). C'est par le moyen de sa filialité à l'égard de l'Eglise métropolitaine que la paroisse fait partie de l'Eglise corps du Christ. Nous repoussons ainsi le congrégationalisme paroissial en faveur d'un congrégationalisme ecclésial.

Mais à l'intérieur de l'unité métropolitaine, la paroisse elle-même est une unité. On peut, *a priori*, caractériser l'unité paroissiale de différentes manières :

1. On peut la caractériser comme une unité pastorale : une communauté chrétienne cesse d'être une annexe paroissiale à partir du moment où elle a un pasteur. C'est ce que l'on voit toujours quand on crée ou reconnaît une nouvelle paroisse : on lui donne un pasteur. Le pasteur est donc constitutif de la paroisse.

2. On peut caractériser cette unité comme une unité liturgique : la paroisse est formée alors par l'assemblée cultuelle, et il y a autant de paroisses qu'il y a de telles assemblées. En d'autres termes, pour qu'il y ait paroisse, il faut qu'il y ait lieu de culte. Et si l'on prenait la chose au sérieux, on pourrait transformer utilement bien des annexes paroissiales en petites paroisses, et les confier à des pasteurs qui exercent dans l'Eglise un ministère spécialisé, pour équilibrer leur ministère.

3. On peut caractériser cette unité comme une unité politico-géographique, c'est-à-dire faire coïncider la paroisse et la commune. Quand cette coïncidence est possible, il faut s'en réjouir. Quand elle n'est pas possible — parce que la commune est trop grande ou trop petite pour former une seule paroisse — il faut s'en réjouir aussi. Notre joie du premier cas vient de ce qu'alors l'incarnation de l'Eglise dans le monde est bien illustrée; notre joie du second cas vient de ce qu'alors la distinction entre l'Eglise et le monde est bien illustrée.

4. On peut caractériser cette unité comme une unité sociologique, c'est-à-dire comme une unité qui groupe un seul genre de paroissiens : il y a ainsi des paroisses agricoles, bourgeoises, ouvrières. Quand la disposition géographique permet de coller ainsi une paroisse sur une homogénéité

sociologique, il faut s'en réjouir : la paroisse sera celle de tout le monde. La catholicité de l'Eglise s'en trouvera soulignée. Quand la disposition géographique interdit cette application, il faut s'en réjouir aussi : la paroisse sera celle de ceux qui font effort pour manifester leur foi. La sainteté de l'Eglise en sera soulignée.

5. On peut caractériser cette unité comme une unité culturelle, ce qui autorise la création, à l'intérieur d'une Eglise, de paroisses de langues diverses.

Les deux premières caractéristiques de l'unité paroissiale — le pasteur et le culte — sont essentielles à toute paroisse. Les autres sont accidentelles au niveau paroissial, mais très souhaitables au niveau de l'Eglise.

La paroisse étant une unité, je crois donc que cette unité doit se manifester non seulement par l'unité liturgique, mais encore par l'unité pastorale. Jusqu'au XIXe siècle, c'était assez généralement la tradition de toutes les Eglises, et si, depuis lors, elle a été perdue chez nous, il ne s'agit pas là d'un abandon typiquement confessionnel, puisque l'Eglise réformée d'Ecosse par exemple l'a conservée jusqu'à aujourd'hui. C'est d'une part l'intrusion d'une mystique démocratique, et d'autre part une altération profonde de la doctrine du ministère qui nous ont fait perdre le sens que l'unité paroissiale implique l'unité pastorale : pour que nous arrivions à notre système d'avoir plusieurs pasteurs égaux en responsabilité dans la même paroisse, il a fallu que le ministre soit considéré non plus comme berger d'un troupeau, mais comme fonctionnaire paroissial : les autorités de la paroisse nomment alors le nombre de fonctionnaires qui correspond à sa dimension. C'est pour la même raison que dans tant de nos Eglises, on a ravi aux pasteurs la présidence de l'autorité paroissiale. En termes théologiques, il faut diagnostiquer cette maladie comme un refus de voir le ministre au plan de l'*esse* de l'Eglise pour ne plus le voir qu'au plan de son *bene esse*. Or l'histoire prouve que régler le ministère surtout à partir du *bene esse* de l'Eglise est la meilleure manière de provoquer aussi bien le cléricalisme que l'anticléricalisme. Ceux-ci sont d'avance désamorcés quand le ministère est compris, accueilli et vécu comme une grâce.

L'unité paroissiale impliquant l'unité pastorale ne pose pas de problèmes pour les paroisses à un pasteur. Le problème est posé quand la paroisse devient trop grande pour qu'un seul pasteur puisse en être chargé d'une manière efficace, mais qu'elle est une unité politico-géographique, sociologique ou culturelle trop ramassée pour pouvoir se scinder d'une manière non artificielle en deux ou plusieurs paroisses. Dans ce cas, je pense que pour des raisons qui touchent à la doctrine de l'Eglise et du ministère, il faut maintenir à la fois l'unité du troupeau et celle du berger. Mais comment faire alors ?

Il faut donner au pasteur les aides professionnels qui lui sont nécessaires, tout en le déclarant responsable de ces aides. Je vais du moins au plus : on peut lui donner un stagiaire ou un suffragant, qui le décharge tout en exigeant un contrôle constant de sa part; on peut lui donner un vicaire qui

pourra travailler d'une manière plus autonome; on peut lui donner et un suffragant et un ou des vicaires; on peut enfin lui donner — ce qui nous ferait faire un pas décisif dans la reconnaissance effective d'autres vocations ministérielles que celle du pastorat — des diacres ou des diaconesses, des catéchètes, des évangélistes, des aides de paroisse. Je ne vois d'ailleurs pas d'autre solution ordonnée au problème urgent des vocations diversifiées qu'une hiérarchisation des ministères non seulement dans l'Eglise, mais aussi dans la paroisse.

La solution dont je suggère ici la restauration ou l'adaptation pour nos paroisses aurait — comme toute solution pratique — avec certains désavantages des avantages incontestables, dont je note les suivants :

1. La bicéphalité ou tricéphalité, qui est une monstruosité même en ecclésiologie, prendrait fin. Les paroisses ne seraient plus tirées à hue et à dia, mais auraient un style, une ligne, une démarche : celle de leur titulaire.

2. La compétition entre pasteurs égaux en droits d'une même paroisse, avec ses jalousies, ses complexes d'infériorité, ses rancunes, ses coteries, ses hantises de la comparaison, ses recherches de popularité, ses créations de communautés-clientèles, serait atténuée sans doute par le surgissement d'autres difficultés personnelles, mais surtout par deux vertus éminemment souhaitables aux pasteurs : l'exercice de la responsabilité d'une part, l'humilité de l'obéissance de l'autre.

3. On endiguerait d'une façon heureuse l'envie de certains laïcs — de ces laïcs qui, s'ils étaient pasteurs, seraient sans doute fort cléricalistes — de s'infiltrer entre les pasteurs pour trancher du chef de paroisse.

4. On combattrait — ce qui serait le moment — le déplorable mépris que rencontrent souvent les petites paroisses de campagne, considérées comme bancs d'essais où les jeunes ministres font leurs premières gaffes; et on mettrait fin aussi à cette sorte d'extinction de la joie du ministère dont souffrent tant de jeunes pasteurs dans leur première paroisse, où la méfiance compréhensive d'un collège d'Anciens dont l'âge moyen est de vingt ou trente ans supérieur à celui du pasteur, coupe l'élan et la volonté et l'imagination du ministre. Une telle mesure de hiérarchisation des grandes paroisses permettrait en effet une mesure qui me paraît toujours plus nécessaire : celle de placer la limite d'âge au seuil du ministère. On pourrait en effet empêcher ainsi un pasteur de devenir titulaire de paroisse avant l'âge où Jésus a commencé son ministère, avant trente ans. Chaque paroisse pourrait ainsi avoir à sa tête non un gamin, mais un homme. Avant trente ans, on serait obligé d'être stagiaire, suffragant puis vicaire.

5. On pourrait trouver un emploi valable de vicaire à des hommes qui prouvent que, pour des raisons qui ne sont pas nécessairement infamantes, ils ne sont pas capables de mener une paroisse, qui, jusqu'au bout de leur tâche, ont besoin d'un tuteur.

J'ajoute que ces suffragants, vicaires ou aides devraient être ceux du pasteur titulaire plutôt que ceux de la paroisse. C'est dire qu'ils ne devraient pas être nommés par la paroisse (qui ne nommerait que les titulaires), mais par l'autorité de l'Eglise, sous réserve du consentement du titulaire et de l'approbation du collège des Anciens. J'ajoute encore que cette

hiérarchisation dans les responsabilités ne devrait pas nécessairement s'étendre au traitement : les traitements d'un vicaire ou d'un titulaire de 35 ans par exemple devraient être équivalents.

Et comment faire pour ces unités politico-géographiques que sont les villes, où l'unité paroissiale est à peu près impossible ? Ici je crois qu'il faudrait y avoir autant de titulaires, et donc de paroisses, qu'il y a d'unités liturgiques, c'est-à-dire de lieux de culte ordinaires (avec, à l'intérieur de ces paroisses une hiérarchisation analogue à celle des grandes paroisses non citadines), et en plus, coiffant le tout, un doyen. Il n'aurait pas de droit de juridiction directe dans les paroisses, mais des droits consultatifs, et il coordonnerait et inspirerait les différentes activités pastorales. Pour ce faire, il faudrait que sa propre responsabilité paroissiale soit très restreinte.

Une fois encore, je crois qu'il n'y a pas, dans le réel, possibilité de tenir compte de la variété des vocations et des responsabilités diaconales sans hiérarchisation. Vouloir le nier, c'est de l'angélisme. D'autre part, la manière dont la Réforme a pratiqué son principe de l'égalité presbytérale montre qu'à moins de vivre dans les mythes, cette égalité n'empêche pas qu'il y ait dans l'Eglise de l'ordre et de l'harmonie, vraies conditions de la liberté.

THÈSE 2. *Le pasteur est délégué du Christ et de l'Eglise auprès de sa paroisse; mais il est aussi délégué de sa paroisse auprès du Christ et de l'Eglise. Le ministère paroissial exige ainsi plus d'une loyauté.*

Ce que nous avons vu dans nos deux premiers chapitres, en parlant du fondement christologique du ministère et de son rattachement ecclésial, nous a fait comprendre que dans sa paroisse, le pasteur est à la fois le délégué du Christ, qui lui donne sa légitimation pastorale, et le représentant de l'Eglise, qui lui reconnaît cette légitimation. Ce qui lui donne le droit d'être pasteur de paroisse vient donc d'abord — d'une précédence théologique et temporelle — d'ailleurs que de la paroisse. Si le ministère n'avait qu'un aspect prophétique et peut-être royal, cette délégation d'ailleurs pourrait suffire.

Mais le ministère a aussi un aspect sacerdotal. Nous ne représentons pas seulement le Christ et l'Eglise auprès de notre paroisse, nous avons aussi à représenter notre paroisse devant le Seigneur et auprès de l'Eglise. Comme la sacrificature du Christ me paraît essentiellement liée à son humanité (et donc à l'acceptation de la Vierge Marie de devenir la mère du Seigneur), l'aspect sacerdotal, intercesseur de notre ministère est essentiellement lié à sa reconnaissance, à son accueil, à son consentement de la part de notre paroisse. C'est pourquoi un ministère exercé sans ce qu'au XVIe siècle on appelait la « vocation », sans nomination ou au moins approbation paroissiale, tronque le ministère et lui enlève une part essentielle de sa légitimation.

Comme Moïse — miroir inépuisable du vrai ministre — qui représentait inlassablement et vigoureusement Dieu devant et au besoin contre le peuple, et qui, tout aussi inlassablement, tout aussi vigoureusement représentait

ce peuple devant et au besoin contre Dieu, notre ministère nous oblige à une double loyauté. On pourrait dire que tout l'art du ministère consiste à concevoir et à vivre, avec une égale vigueur et une égale consécration, cette double loyauté : à être celui qui vient d'ailleurs, et à être celui qui est d'ici. Il y a là au plan paroissial (et ecclésial pour un chef d'Eglise) un reflet de la doctrine des deux natures.

Voyons ce que cela signifie concrètement :

a) Comme représentants de Jésus-Christ et de l'Eglise dans notre paroisse, nous ne sommes certes pas le seul, mais nous sommes un des signes de la présence réelle de Jésus-Christ et de son corps auprès des hommes qui nous sont confiés. Hommes de Dieu, dit saint Paul (1 Ti. 6. 11; 2 Ti. 3. 17). Hommes d'Eglise aussi.

Nous avons donc d'abord à faire aimer et respecter Jésus-Christ, ce qui est la première raison pour laquelle nous devons être les modèles des fidèles (1 Ti. 4. 12; cf. Tite 2. 7). La conformité de notre vie avec notre enseignement, notre capacité de souffrance et de renoncement, notre exigence, la maîtrise de nous-mêmes, et notre fierté (qui n'est pas de l'orgueil) doivent être l'objet d'un constant effort. Il s'agit d'être dignes de la confiance que Jésus-Christ nous fait. Nous devons avoir conscience aussi que notre présence, à cause de cette référence messianique, sanctifie et protège notre paroisse, comme l'élection d'Abraham protège les nations, comme la présence de Joseph protège l'Egypte, comme celle de saint Paul protège ses camarades de navigation. Nous sommes un peu pour nos paroissiens ce que le dimanche est pour la semaine. La dignité de cette représentation n'a pas d'autre critère que notre fidélité à la Parole de Dieu, non seulement dans notre prédication, mais aussi dans notre vie. C'est pourquoi on n'insistera jamais trop sur l'importance et le temps qu'il nous faut vouer à l'étude de l'Ecriture pour notre ravitaillement intellectuel et spirituel, et pour notre effort d'éthique personnelle. C'est une chose sérieuse que le saint ministère : on y joue son salut.

Nous avons ensuite à faire aimer et respecter l'Eglise, que le monde est porté à mépriser comme il méprise son Seigneur. L'Eglise aussi doit pouvoir nous faire confiance, et connaître notre loyauté. Elle doit savoir que nous mettons notre cœur et notre imagination à appliquer dans la vie paroissiale ce vaste domaine, qui n'est pas seulement administratif, et qu'on appelait jadis « la discipline ». C'est assez clair pour que je n'allonge pas. Je voudrais cependant soulever le cas où la loyauté à l'endroit de la Parole de Dieu et la loyauté à l'égard de l'Eglise paraissent incompatibles. Ce cas se retrouve hélas fréquemment : dans le remariage des divorcés, dans l'absence de toute discipline baptismale, dans l'ignorance où nous sommes d'une possibilité d'excommunication, dans la rareté des services eucharistiques, dans l'invraisemblable mimétisme politico-démocratique de l'organisation ecclésiastique et paroissiale, dans la criante absurdité de certains services funèbres, dans la pratique généralisée de l'incinération, etc. Quelle loyauté doit primer dans de tels cas ? La réponse qui surgit presque automatiquement est claire : c'est là loyauté à l'égard de la Parole de Dieu; ne faut-il pas obéir

à Dieu plutôt qu'aux hommes, et les traditions n'ont-elles pas une terrible propension à vouloir remplacer la révélation ? Si nous étions congrégationalistes, cette première réponse serait la seule possible, puisque le pasteur congrégationaliste ne connaît pas la loyauté nécessaire à l'Eglise. Chez nous, et je dirais heureusement, il me paraît théologiquement faux de choisir ainsi. Notre tâche est autre : c'est auprès de l'Eglise, et non auprès de notre paroisse, qu'il faut intervenir d'abord pour faire respecter la Parole de Dieu dans ces cas de conflits. C'est d'ailleurs aussi la seule façon d'amener vraiment jusqu'à nos paroisses une plus grande fidélité scripturaire, car cette fidélité durera alors au-delà de notre ministère. Nous avons donc, dans de tels cas, à être fidèles à Jésus-Christ auprès de l'Eglise, et fidèles à l'Eglise auprès de nos paroisses, non sans d'ailleurs nous efforcer de mener celles-ci à l'extrême limite de fidélité scripturaire qu'autorise la discipline.

b) Il est une seconde raison pour laquelle nous devons être les modèles des fidèles, c'est notre loyauté à l'égard de notre paroisse. Il faut qu'elle n'ait pas honte de nous, qu'elle trouve en nous l'illustration de ce qu'elle voudrait être. Quand une paroisse doit avoir honte de son pasteur, comme Sem eut honte de son père Noé, il se passe quelque chose d'effroyablement triste. On se rappelle peut-être, dans *Pour qui sonne le glas* d'E. Hemingway, la scène où les rouges fusillent un prêtre, et sont soudain couverts de honte non parce qu'ils le fusillent, mais parce qu'il a peur. Mais pour qu'une paroisse n'ait pas honte de son pasteur, il faut qu'elle sache qu'il l'aime. On ne saurait trop souligner l'importance de cet amour.

En plus de ce que nous examinerons dans notre prochaine thèse, cet amour est surtout fait de solidarité : de solidarité dans l'intercession, et de solidarité dans la représentation de la paroisse auprès de l'Eglise. — Nous représentons notre paroisse devant Jésus-Christ. C'est à lui que, fidèlement, scrupuleusement, nous avons à rendre grâce pour l'œuvre qu'il accomplit parmi nos paroissiens, à demander pardon pour la manière dont notre paroisse dans son ensemble et nos paroissiens en particulier sabotent son pardon et sa volonté, à intercéder pour qu'il console, et fortifie et apaise et bénisse ceux auprès desquels il nous envoie et ceux qui nous délèguent devant sa face, à insister pour qu'il reste fidèle à leur élection. — Mais nous représentons aussi notre paroisse auprès de l'Eglise, et là nous devons en faire respecter les victoires et les lenteurs, les requêtes (celle p. ex. de construire une maison de paroisse, ou de mettre une auto à la disposition du pasteur) et les appréhensions. C'est pourquoi il me paraît normal et nécessaire que tous les pasteurs titulaires fassent partie du Synode. Mais faire respecter sa paroisse présuppose qu'on la respecte soi-même. En effet, si la paroisse ne doit pas avoir honte de nous, nous n'avons pas non plus à avoir honte d'elle. Quand un pasteur a honte d'être ministre du Christ, et honte, tout particulièrement, de l'être, comme il dit « dans un bled impossible, parmi des péquenots butés, des prolétaires crasseux ou des bourgeois encroûtés, ou encore parmi des mémères bondieusardes », le pasteur commet un crime. Peut-être fait-il ainsi l'aveu implicite qu'il ne prie pas pour sa paroisse : on ne peut pas mépriser ce pour quoi on prie.

THÈSE 3. *Le pasteur doit fidèlement paître sa paroisse, c'est-à-dire la connaître, la rassembler, la conduire, la nourrir, la juger et la défendre.*

Cette thèse recouvre en somme tout le champ de ce qu'on appelle la « théologie pastorale ». Ce champ est donc beaucoup trop vaste pour être exposé complètement et avec détail. Je m'en tiens donc à quelques indications essentielles en proposant à chacun d'examiner à l'aide d'une concordance les passages bibliques qui parlent du berger ou du pasteur, passages qui ont fourni tous les verbes de la thèse. Les découvertes faites alors seront d'une telle valeur que le temps mis à les faire n'aura pas été perdu. Disons seulement ceci :

a) *Connaître* sa paroisse implique une visitation régulière des paroissiens. Pour que cette visitation soit possible, il importe que la paroisse (ou le secteur paroissial dans une paroisse où un seul homme ne peut suffire à la tâche) ne dépasse pas quatre à cinq cents foyers, c'est-à-dire ce qu'il est possible de visiter dans un cycle bisannuel sans que les autres aspects de notre ministère en souffrent. Je ne crois pas, en effet, qu'il soit possible de faire par an plus de 250 visites de contact et d'information. Il importe aussi de se laisser le temps pour ce que les Allemands nomment l'« *ambulante Seelsorge* », c'est-à-dire les entretiens en rue au gré des rencontres. D'où l'on voit quel handicap peut être, pour un pasteur, la paresse d'aller à pied.

b) Un pasteur doit aussi *rassembler* sa paroisse. Il faut qu'aucun de ceux que le Père lui a donnés ne se perde. Le moment essentiel et central de ce rassemblement, c'est le culte paroissial, qui est pour la vie communautaire ce que la pulsation du cœur est pour la vie physique. C'est pourquoi il faut insister auprès des paroissiens pour qu'ils fréquentent le culte, et pourquoi le rappel de la participation au culte est un élément primordial de la cure d'âmes. Et pour ne pas se donner l'impression insupportable de vanter sa marchandise en insistant sur ce point, il faut d'une part faire un gros effort d'éducation liturgique de la communauté (qu'elle comprenne à nouveau que le culte est la place d'exercice ordinaire du sacerdoce universel), d'autre part faire un effort tout aussi sérieux — ce qui prend du temps — pour préparer ses prédications. Mais la paroisse a aussi d'autres moments de rassemblement (d'où l'utilité de maisons de paroisse à côté de l'église), qui ont leur légitimité s'ils se réfèrent au culte. C'est ici l'endroit où il faudrait parler des différentes activités paroissiales, qui groupent les fidèles par catégorie d'âge, de sexe, ou d'intérêt, et qui sont une excellente chose si elles ne prennent pas une importance telle qu'elles risquent soit de diviser la paroisse, soit d'absorber tout notre temps. Ce rassemblement implique encore l'évangélisation, ou disons, chez nous, la tentative non pas d'amener à l'Eglise, mais d'y ramener ceux qui l'ont délaissée pour la révolte, l'indifférence ou les sectes.

c) Nous devons ensuite *conduire* notre paroisse. La vie de l'Eglise est un pèlerinage, dont on connaît le point de départ : le pardon, et le but : la vie éternelle. Il faut mener notre paroisse le long de ce chemin, comme Moïse, avec la conscience toujours vive des deux extrémités de la route.

Pour cela, il faut connaître le chemin soi-même. Nous sommes en quelque sorte des chefs de course, qui devons connaître les dangers, les détours, les beautés du voyage. Notre imagination de conducteur sera ainsi toujours tenue en bride, et nous éviterons la tentation qui est peut-être la plus grave pour les pasteurs d'aujourd'hui : celle de folâtrer, celle de se précipiter à droite ou à gauche à l'aveuglette, celle de confondre la vie et l'agitation, la vigilance et l'insomnie. Cette conduite implique aussi que nous rappelions sans cesse à notre paroisse qu'elle n'est pas seule en chemin, et qu'elle est solidaire — financièrement aussi — de tous ses compagnons de route qui sont des compagnons d'espérance. On lui fera donc connaître ce qui se passe dans d'autres paroisses de l'Eglise, ou dans d'autres pays, ou dans d'autres confessions, ou dans les champs de mission. Si nous faisions ce travail précis avec plus d'exigence, je pense que nous pourrions d'une part obtenir une sensible et nécessaire amélioration des renseignements missionnaires, et exiger d'autre part une coordination de toutes les œuvres qui sollicitent notre appui.

d) En quatrième lieu, nous devons *nourrir* notre paroisse, et la désaltérer. Cette nourriture est unique et exclusive : c'est la Parole que Dieu nous donne dans l'Ecriture, et la cène. Il faudrait reparler ici, en détail, du sujet que nous avons examiné l'an dernier, l'homilétique (cf. mes leçons de Bossey 1955 sur « La prédication », *Verbum Caro*, 1955, p. 110-157), parler aussi de l'enseignement de l'histoire sainte, de la catéchétique, des études bibliques, des forums d'éthique ou d'apologétique, des campagnes de recollection paroissiale ou de rappel des égarés. Il faudrait parler aussi de l'effort liturgique et sacramentel. On mentionnera aussi ces quelques desserts qu'il est bon d'offrir pour améliorer l'ordinaire, et où nous faisons appel à des conférenciers compétents. A ce propos, qu'on me pardonne de faire la recommandation suivante (qui n'est pas intéressée, car j'abhorre aller faire des conférences hors de ma paroisse) : qu'on se rappelle là aussi que l'ouvrier est digne de son salaire, et que notre habitude de demander au conférencier, à la fin de sa conférence et souvent en présence de tiers, le montant de ses frais de déplacement, est une habitude insolente et mesquine.

e) Notre ministère nous appelle aussi à *juger* notre paroisse, comme un berger juge son troupeau, c'est-à-dire trouve à chaque membre la place où il pourra se réaliser dans l'humilité, la joie et l'obéissance, et ramène au chemin, et aussi au troupeau, ceux qui veulent s'égarer. Comme un mouton qui s'égare, un chrétien qui s'égare court un danger de mort. C'est tout le problème de la cure d'âmes, l'immense effort que nous devons faire pour que nos paroissiens, dans leur vie personnelle, conjugale, familiale, professionnelle, civique, démontrent leur salut et y restent fidèles. Notre premier soin, sur ce point, est peut-être de rendre nos paroissiens (et nous-mêmes) conscients de l'enjeu de la cure d'âmes, qui n'est autre que le salut. Il ne s'agit pas d'« épousseter la paroissienne », il s'agit de garder les fidèles dans ce qu'on pourrait appeler le circuits de la grâce; il peut s'agir aussi, à la limite, de protéger ce circuit contre des contagions nocives. S'il y a un champ d'activité où l'Eglise doit apparaître comme un corps — et où d'ordinaire on ne voit qu'un éparpillement de membres — c'est celui de la cure d'âmes.

— Deux remarques encore à ce propos : d'abord je dirai que le secret professionnel, tout respectable et recommandable qu'il soit sans doute, joue, dans la cure d'âmes que nous montre la Bible, un rôle infiniment moins important que la conscience de la fraternité chrétienne. Pour tant insister sur ce secret professionnel, il faut avoir perdu le sens des proportions néotestamentaires de l'Eglise : celle-ci n'est pas un chantier de pierres entreposées, elle est une construction. Les faiblesses où les victoires de l'un affaiblissent ou renforcent tous les autres. C'est pourquoi, avec beaucoup de prudence et de patience, il faut travailler à débarrasser le secret professionnel de son intangibilité. J'ajoute que cette remarque ne concerne pas les confessions auxquelles nous pouvons donner l'absolution, car le pardon supprime ce qu'il atteint, et ressusciter un péché pardonné par des indiscrétions ou du bavardage, c'est saboter le pardon de Dieu. Une seconde remarque : les pasteurs sont d'ordinaire les seuls hommes dont les maris ne croient pas devoir être jaloux. Il y a trop de femmes qui le savent. Il est donc important de le savoir nous-mêmes, et d'être vigilants.

f) Nous devons encore *défendre* notre paroisse, et défendre nos paroissiens. Les textes bibliques sur les pasteurs parlent constamment de brigands, de loups et de lions, et nous oublions beaucoup trop souvent, dans cette chrétienté où notre ministère fait de nous moins des conquérants que des occupants, que le Malin (je m'excuse de lui donner le rôle héroïque) a pris le maquis pour reprendre ceux que Jésus-Christ a scellés comme siens et qu'il a commis à notre garde. Etre défenseur de notre paroisse contre le Diable est aussi une façon, et non la moindre, de nous exercer dans la double loyauté dont nous avons parlé tout à l'heure. Et il nous faut connaître — souvent en apprenant à mieux nous connaître nous-mêmes — les points où le Diable attaque. Le ministère est toujours un combat spirituel, et un combat implique un ennemi. Ce combat me paraît se situer sur trois plans : d'abord le plan paroissial dans son ensemble et où il faut lutter pour préserver la paroisse contre l'hérésie, la suffisance pharisaïque, la sclérose orthodoxe, l'anarchie illuministe, l'insouciance matérialiste, le laisser-aller moral, la complaisance esthéticiste, les jeux de l'intellectualisme, la propre justice moraliste, c'est-à-dire pour la vérité, l'humilité, la foi, la discipline, le renoncement, la maîtrise de soi, l'adoration vraie, la simplicité et la liberté. — Le second plan sur lequel nous devons défendre notre paroisse, c'est le plan individuel des paroissiens. Et ici je crois qu'il est urgent de retrouver l'ardeur de nos devanciers, même si nous n'acceptons plus leurs méthodes, pour délivrer tant de nos paroisiens de l'obsession et de la possession de l'alcoolisme, comme il nous faudrait aussi prendre conscience de la puissance exorcisante que peuvent avoir certaines techniques psychologiques. Je me demande d'ailleurs si, avec une grande circonspection, nous ne devrions pas nous exercer à nouveau nous-mêmes à chasser directement la maladie et les démons. Ces dons d'exorcisme font partie de notre charge, d'après le Nouveau Testament, et nous devrions tendre à les ranimer, à réduire, sur ce point, notre atrophie. — Enfin, nous devons défendre nos paroissiens contre d'autres paroissiens. Ici, je pense surtout à l'aspect social de notre ministère, aux problèmes d'assistance et

de justice sociale, à la lutte contre l'exploitation. A. Schädelin a raison de dire que « Dieu s'éloigne, dès que l'intérêt pour les pauvres s'endort » (p. 74).

Dans la thèse on aura noté que toutes ces activités, le pasteur doit s'y exercer *fidèlement*. Cela ne veut pas dire seulement consciencieusement, sérieusement, généreusement. Cela veut dire aussi : à l'intérieur d'une certaine durée. Il n'y a pas de règles au sujet de la durée d'un ministère paroissial. Mais je crois qu'à tout prendre, il vaut mieux prolonger qu'abréger un ministère. L'unité spirituelle pasteur-paroisse est si lente à acquérir, les liens métaphysiques que tisse l'accomplissement de notre tâche sont à la fois si délicats et si décisifs, qu'il ne faut pas constamment remuer nos paroisses par des mutations pastorales ni nos vies par des mutations paroissiales. Les médecins, d'ordinaire, ne s'installent qu'une fois, et nous donnent un exemple. La suggestion faite plus haut concernant l'empêchement d'une titularisation avant que le pasteur ait trente ans au moins aurait pour autre avantage de garantir une mobilité qui, avant trente ans, nous permettrait d'acquérir les expériences indispensables, pour faciliter ensuite une fidélité paroissiale, une fois la titularisation acquise.

THÈSE 4. *Pour l'exercice de son ministère, le pasteur a besoin de conseillers et d'auxiliaires.*

Tout à l'heure, en disant que le pasteur devait « juger » sa paroisse, on a noté que dans ce jugement était impliqué son devoir d'ordonner son troupeau, de trouver à chaque membre la place qui lui convient et où, dans la liberté, il pourra être lui-même. Ceci est une vue un peu théorique, car « trouver à chaque membre la place qui lui convient » est une entreprise impossible, puisque la majorité des paroissiens la trouvent tout seuls, dans la masse, et puisque, pour la plupart donc, chercher et trouver cette place consiste à trouver son banc et ses voisins ordinaires à l'église. Il ne faut pas s'en plaindre, ni vouloir à tout prix agiter sa paroisse en distribuant des tâches individuelles. Il faut se réjouir que pour la majorité de nos membres, leur ministère dans l'Eglise consiste à chanter des cantiques avec les autres et à mener le combat quotidien de la vie chrétienne; il faut par ailleurs insister dans la prédication sur la beauté et le prix de cet anonymat, en même temps que sur le devoir de disponibilité paroissiale, qui permettra, à certaines occasions exceptionnelles — chantiers de l'Eglise, campagnes d'évangélisation, semaines paroissiales, etc. — de recourir à tous les paroissiens pour un effort précis. Non, ceux auxquels il faut trouver leur place, ce sont soit ceux qui ont une vocation spéciale (qui souvent ne se manifeste que par des aptitudes spéciales), soit les ambitieux, soit les méprisés et les repoussés. Il est du devoir du pasteur, du berger, de situer ces paroissiens exceptionnels, et de les situer par référence aux tâches et aux fonctions paroissiales, c'est-à-dire en reconnaissant à ce qu'ils ont d'exceptionnel valeur de vocation. Il est de son devoir aussi, par ses conseils, par ses entretiens et éventuellement par des cours, de les former pour leur tâche. Cette formation est particulièrement importante dans les grandes paroisses, où le pasteur n'arrive

pas, par manque de temps, à constamment superviser le travail de ces fidèles et où ce travail est particulièrement nécessaire si la paroisse veut être vivante.

A ce propos, trois remarques préalables : d'abord, il ne faut pas confondre la formation des laïcs pour une tâche dans l'Eglise et une telle formation pour leur témoignage dans le monde. Dans certaines paroisses on a organisé avec raison des « cours de cadres » pour laïcs. Une fois ces cours terminés, beaucoup de ces laïcs ont été surpris qu'on ne leur confie aucune tâche paroissiale précise, et cette surprise a été une déception et une raison de plus pour eux, d'accuser les pasteurs de cléricalisme. Si, au début du cours, on avait bien spécifié qu'il s'agissait d'une formation biblique et catéchétique pour faciliter le témoignage *dans le monde*, on aurait fait l'économie de ces déceptions et de ces accusations.

Une seconde remarque : je crois que le responsable de ce travail d'ordonnation paroissiale est le pasteur, et puisqu'il en est le responsable, il en est aussi le capitaine. C'est dire, par exemple, qu'il est normal — comme le veut l'authentique tradition réformée — que le pasteur titulaire soit le président de l'autorité paroissiale. Il ne s'agit pas de cléricalisme dans le mauvais sens du terme, il s'agit simplement de la prise au sérieux du caractère théologique du ministère : le pasteur n'est pas, à la paroisse, ce que l'administrateur est à la commune ou le secrétaire général à la société anonyme américaine ou au parti communiste. Il n'est pas l'employé, mais le berger de la paroisse. Nous allons voir que cette autorité, cette responsabilité ne va pas sans le plus grand respect de la paroisse et de ses représentants.

Une troisième remarque : J. F. Ostervald accusait Calvin d'avoir inventé de toutes pièces le ministère de ces conseillers et auxiliaires du pasteur. Historiquement, cette accusation ne me paraît pas fondée. Le fait même que jamais Calvin n'ait considéré ces auxiliaires ordinaires — les Anciens — comme les égaux du pasteur au plan de la responsabilité spirituelle, me fait penser que le Réformateur a au fond transposé, au niveau paroissial, l'organisation épiscopale de l'Eglise ancienne, le pasteur paroissial ayant les fonctions qu'avait alors l'évêque. Il y a là, indéniablement, une forte poussée de congrégationalisme, qui était tempérée et rectifiée par le système des « classes », celles-ci correspondant aux anciens synodes. Nous n'avons aucune raison biblique, historique ou pratique de renoncer à notre tradition — sous réserve du respect confirmé ou retrouvé de la pratique traditionnelle de faire du pasteur le chef de l'autorité paroissiale — mais nous aurions en revanche dans cette tradition l'amorce toute trouvée pour restaurer chez nous l'ordre du diaconat.

Et maintenant, très brièvement, examinons notre thèse, en parlant de nos conseillers (c'est-à-dire le Collège des Anciens), et de nos auxiliaires (en exceptant, parmi ceux-ci, les stagiaires, suffragants, vicaires, etc., dont nous avons parlé dans notre première thèse).

a) Le collège des Anciens :

Le ministère du Collège des Anciens est spirituel, collégial, liturgique, gouvernemental et représentatif.

Il est spirituel, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un ministère régulier et durable, comme celui du pasteur : on installe les Anciens dans leur charge, au cours d'un service liturgique comprenant la prédication de la Parole de Dieu et des prières. Il faut reconnaître qu'on ne souligne pas assez, dans notre pratique, le caractère spirituel de cette fonction, et l'on peut se demander si nous n'aurions pas raison de conférer aux Anciens, par l'imposition des mains, l'ordre du diaconat. Cela rattacherait leur ministère non seulement à la paroisse, mais au Seigneur de l'Eglise. D'autre part, cela nous permettrait de sortir enfin de l'équivoque au sujet de la question de savoir si les Anciens sont membres du clergé ou membres du laïcat. Théologiquement, leur ministère les sort du laïcat, et il faudrait que cette mise à part trouve une expression à la fois liturgique et juridique. Le fait d'avoir dans le clergé des non-théologiens nous aiderait aussi considérablement à lutter contre la confusion, surtout germanique, entre laïc et non-spécialiste, entre ministre et théologien. L'ordination au diaconat serait — comme le presbytérat dans l'Eglise prénicéenne — durable à la condition d'une fidélité de résidence : on serait Ancien tant qu'on habite la paroisse où cette charge a été conférée.

Car le ministère d'Ancien est un ministère collégial, par analogie à celui des Douze (cf. le κλῆρος τῆς διακονίας d'Act. 1. 17). On parle avec raison du « Collège des Anciens ». Il faut respecter cette collégialité. C'est pourquoi je crois dangereux, pour le ministère, que le pasteur compromette l'unité de ce collège en s'attachant surtout à l'un ou à l'autre de ses membres (qu'il se mettra même à tutoyer) qu'il utilisera, aux yeux des autres membres, plus comme complice que comme collaborateur : les autres en effet se sentent alors méprisés, dépossédés, et craignent d'être roulés, ils se cabrent. Le Collège des Anciens nous fait face comme une unité.

Le ministère d'Ancien est ensuite liturgique. Le culte est en effet le centre de référence ou le cœur de rayonnement de tout ministère dans l'Eglise. Sur ce point, nous avons beaucoup à apprendre, et une meilleure compréhension de la chose nous permettrait de retrouver la fonction des lecteurs ou, enfin, la vraie place de l'offrande dans le culte.

Le ministère d'Ancien est encore gouvernemental : le collège assiste et conseille le pasteur dans la direction paroissiale. Ici, je crois qu'il est absolument capital que les décisions du Collège des Anciens soient prises, sinon à l'unanimité, du moins *nemine contradicente*. Il faut que le Collège des Anciens soit absolument solidaire des décisions qui touchent à la vie de la paroisse, pour éviter que celle-ci se divise. Là où il n'y a pas simplement devoir de respecter la discipline de l'Eglise, il faut attendre de prendre une décision — telle par exemple que la célébration mensuelle de l'eucharistie — jusqu'au moment où plus aucun Ancien ne fait opposition.

Le ministère d'Ancien est enfin représentatif. C'est pourquoi il est normal que ses membres soient nommés, ou du moins proposés par la congrégation elle-même, sauf à reconnaître au Collège lui-même un certain droit de cooptation, par exemple le droit de véto à l'égard de certaines propositions qui seraient faites : d'une manière générale, il faut en effet reconnaître plus de discernement spirituel au Collège des Anciens qu'à une assemblée de paroisse.

Il est souhaitable aussi que le Collège des Anciens ait, dans son sein, des représentants autorisés de tous les milieux sociaux de la paroisse, et aussi, sous réserve d'une foi vivante, de tous ses milieux politiques.

Ce que nous avons vu permet maintenant, très brièvement, de décrire notre comportement vis-à-vis du Collège des Anciens. Nous devons le respecter comme un ministère authentique, et donc comme une grâce. Nous devons en respecter l'unité, et au besoin la créer. Nous devons lui donner une vraie possibilité d'expression liturgique. Nous devons informer son discernement, mais aussi en tenir compte. Nous devons enfin respecter la variété de ses membres, et trouver à cette variété le terrain d'entente et d'engagement où elle sera au service non de l'éparpillement, mais de la cohésion paroissiale. Pour ce faire, il nous faut à la fois le sens de la liberté et de la solidarité.

b) Les autres ministères auxiliaires :

Dans notre ministère nous avons à répartir d'autres fonctions que celles qu'exerce le Collège des Anciens : des fonctions qui relèvent de la μαρτυρία (moniteurs d'école du dimanche, maîtres d'histoire sainte, responsable des groupes d'hommes, de jeunesse, d'études bibliques, collecteurs pour les missions), de la λειτουργία (organiste, chœur mixte, sacristain), et de la διακονία (couture paroissiale, assistance, groupes de visiteurs ou de visiteuses). Ces ministères, contrairement à celui d'Ancien, ne sont pas permanents, et n'exigent pas nécessairement une ordination. Trois remarques à ce propos :

D'abord, il ne faut pas surorganiser une paroisse. Le souci du *bene esse* de l'Eglise peut être dangereux pour l'*esse* de l'Eglise. Le prétendu bien-être de l'Eglise doit donc toujours être sévèrement subordonné à son être propre. L'organisation paroissiale devient dangereuse dès qu'elle devient parasitaire. Dangereuse pour la vie de la paroisse qui alors oublie le centre de grâce qui la fait vivre, le culte; dangereuse aussi pour notre ministère qu'elle complique et disperse. C'est pourquoi il faut réduire au minimum, et si possible totalement, le caractère institutionnel de ces activités auxiliaires, et ne pas s'y cramponner. Une paroisse peut vivre sans groupe d'hommes, sans groupe de jeunesse, et sans société de couture : elle ne peut pas vivre sans culte. L'organisation de ces ministères auxiliaires doit donc être extrêmement souple. La souplesse, sur ce point, exige un combat ardu, car les paroissiens s'attachent, hélas, plus volontiers à l'accidentel qu'à l'essentiel. Par prudence pourtant, on ne tuera telle activité qu'en cas d'urgence absolue : on la laissera plutôt mourir en lui imaginant un succédané plus urgent et mieux adapté aux besoins réels de la vie paroissiale.

Ensuite il faut tendre à donner à ces ministères auxiliaires une référence liturgique, ne serait-ce que dans une intercession précise qui remet à Dieu celui qui est chargé d'une responsabilité et cette responsabilité elle-même. Le lieu de cette intercession pourrait être ce « dimanche de l'Eglise » ou « dimanche des laïcs » qu'on célèbre de plus en plus chez nous.

Enfin, il importe de coordonner ces ministères, par exemple en groupant une ou deux fois par année ceux qui en sont chargés pour un examen commun des réalisations et des projets. La traduction dans les faits de ces deux dernières remarques montrera à l'Eglise et aux intéressés que leur engagement est pris au sérieux et qu'il n'a de valeur que ramené à l'édification et à l'unité paroissiales.

Thèse 5. *Une paroisse a plus de durée que le ministère de son pasteur.*

Je laisse de côté, ici, la question de la durée optimale d'un ministère pastoral dans une même paroisse, des raisons valables ou moins valables des mutations pastorales, pour m'en tenir simplement à l'exposé de la thèse : la paroisse a une histoire beaucoup plus longue que le bout de chemin que nous faisons avec elle, tout important qu'il soit pour cette histoire.

a) La paroisse a d'abord un *passé*, et par conséquent des traditions. Elle y est habituée, et elle y tient. Bien que ces traditions puissent être crispantes, elles sont indispensables, et témoignent de cette vérité théologique fondamentale que l'Eglise fait partie de l'Histoire. Aimer sa paroisse, c'est asssi respecter ses traditions. Cela ne signifie vraiment pas les approuver nécessairement; cela signifie en tenir compte. Pour les modifier, là où la Parole de Dieu y appelle et où la discipline de l'Eglise nous y engage, il me semble qu'il faut suivre les règles suivantes : 1. Il faut s'y prendre à partir de la Parole de Dieu, c'est-à-dire d'ordinaire par la prédication. 2. Il faut chercher le consentement de la paroisse, et tout spécialement le *nihil obstat* unanime du Collège des Anciens. 3. Il faut chercher aussi l'appui de l'Eglise cantonale. 4. Il faut souvent laisser s'étioler ces traditions, les laisser pourrir, en aiguillant l'Eglise sur d'autres traditions, plus valables et plus édifiantes, pour ensuite enterrer les premières sans tambour ni trompettes. 5. Il faut rester vigilant et critique à l'égard des mobiles du dégoût qu'elles nous inspirent : ce qui ne nous convient pas n'est pas nécessairement faux ou dangereux. Le combat que nous menons contre elles avec patience, ténacité et énergie doit être fondé dans la Parole de Dieu.

b) La paroisse a ensuite un *avenir*, elle doit avoir du courage et des projets. Soutenir ce courage et alimenter ces projets est une part essentielle de notre ministère. Trois points sont à considérer ici : 1. Il faut se rappeler que la vraie histoire est l'histoire du salut, et par conséquent — même si la vie paroissiale semble n'atteindre réellement qu'un nombre rétréci de prétendus fidèles — que l'Eglise ne peut mourir avant la parousie. C'est pourquoi il est si important, dans notre propre vie, de lutter contre la lassitude et le découragement, car ceux-ci sont tellement plus contagieux que notre ardeur. 2. Il faut ne jamais ménager ses efforts dans l'exercice de notre ministère auprès des enfants et de la jeunesse, c'est-à-dire former l'Eglise de demain. Le soin de la préparation, l'exigence et la discipline des leçons d'histoire sainte, la formation consciencieuse des catéchumènes, le souci

de bannir l'ennui des séances de jeunesse d'Eglise doivent être au premier plan de nos préoccupations. Dans cet ordre d'idée, il est aussi absolument capital de donner d'emblée une formation liturgique poussée aux enfants, d'abord pour qu'ils apprennent à aimer le culte, ensuite pour que plus tard ils nous aident à le rendre plus authentique. Cette tension vers un avenir plus fidèle doit primer, de beaucoup, les considérations de psychologie enfantine au sujet de leur degré de compréhension. En pédagogie, on forge une culture, on ne fait pas de l'infantilisme. 3. Il ne faut introduire de nouvelles traditions qu'après une mûre réflexion exégétique, et dans un esprit de charité colléguiale : que nos successeurs trouvent une paroisse mieux centrée et mieux équilibrée que celle que nous avons trouvée nous-mêmes. Notre couronne eschatologique y est aussi en jeu.

c) La paroisse, enfin, a un *présent* où il nous est donné de travailler. C'est celui de la durée de notre ministère. Il faut être conscient que par notre travail, avec liberté et autorité, nous devons écrire pendant ce temps une page de vraie histoire paroissiale. Même au niveau paroissial, l'Histoire est quelque chose qui se fait plutôt que quelque chose qu'on subit. Ici deux remarques. 1. Une paroisse n'est pas un cobaye d'expérimentation. On ne joue donc pas avec elle. 2. Notre ministère devient de l'agitation épuisante pour nous et déroutante pour les fidèles s'il n'est pas discipliné par une volonté imaginative et une imagination volontaire. A condition d'être fidèlement soucieux de toujours mieux entendre la Parole de Dieu, nous devons condamner comme de la paresse l'improvisation dans notre travail. Je crois qu'on ne travaille avec fruit, courage et joie qu'en soumettant son ministère à un plan précis, avec ses étapes, avec ses manœuvres, avec la consolidation de ce qui a déjà pu être acquis, avec ses haltes. Il est donc important, en juillet par exemple, de fixer pour soi — et si possible pour le Collège des Anciens — l'horaire et, pour employer un terme politique moderne, les rendez-vous du pèlerinage paroissial au cours des douze mois qui viennent. Même si cet horaire n'est pas toujours tenu, même si certains rendez-vous doivent être repoussés, on se sent en marche et on reste vivant. Bien qu'une doctrine théologique du progrès ne puisse être établie qu'avec une prudence avisée, il manque à la vie une dimension nécessaire quand lui manque celle du progrès.

IV. DISCIPLINE ET LIBERTÉ DE LA VIE PASTORALE

THÈSE 1. *Le ministère ne fausse pas celui qui l'exerce, mais le réalise.*

Le *vere homo* de la christologie chalcédonienne est une affirmation qui doit être rayonnante et doit par conséquent atteindre tous les domaines que commande la christologie : l'ecclésiologie, l'anthropologie, la sotériologie et pour nous, maintenant, la diaconologie. Ce *vere homo* implique donc une doctrine et un exercice du ministère qui combattent le docétisme : notre ministère n'altère pas notre humanité, mais la réalise. Mais cette affirmation ne va pas de soi psychologiquement : parce que la grâce, en nous atteignant, nous appelle à la repentance, au renoncement à soi-même, l'instinct de conservation nous fait souvent croire que ce renoncement va nous perdre, nous fausser, tant le péché se ramifie au travers de tout ce que nous sommes. Or l'enseignement biblique unanime proteste contre cette peur : si Dieu peut émonder avec beaucoup de sévérité, si la croix dont il nous charge peut être pesante, si parfois sa grâce nous brise, elle ne nous altère pas. La conception miraculeuse n'a pas fait porter à Marie un faux enfant, la vocation d'Abraham n'a pas altéré sa race, l'envoi de saint Paul auprès des païens n'a pas fait de lui un ange. En nous faisant passer par le miracle de la conversion, et, d'une manière plus concentrée encore, en nous mettant à part pour son service, en faisant de nous des hommes à lui, Dieu, au contraire, restaure notre vraie humanité, le projet authentique de notre création. Ce n'est pas par hasard que les prescriptions rituelles de l'ancienne alliance exigent, pour le service de Dieu, des agneaux et des taureaux sans défaut, parfaits, et des hommes entiers. Rappelons-nous, ici encore, que si le parallèle entre l'épiclèse eucharistique et l'ordination au saint ministère est valable, il ne l'est que dans le refus obstiné de la doctrine courante de la transsubstantiation : rien ne rend plus vrai, plus authentique, que le service de Dieu. Car en étant serviteurs et partenaires de Dieu, nous rejoignons ce qu'il a voulu en nous voulant et ce qu'il projette en nous promettant à la résurrection. Consentir à cette authenticité de notre personne (et par conséquent se refuser à ce qui, en nous, ne surmontera pas la mort) n'est pas seulement le B A BA de notre éthique personnelle, c'est devenir nous-mêmes au sens le plus plein de ce terme, et c'est en même temps trouver la liberté et la modestie. C'est aussi adorer l'amour de Dieu qui n'est pas dégoûté par ce que K. Barth appelle notre *Dasein* et notre *Sosein*, mais qui au contraire les veut. *Gratia non tollit naturam, sed restaurat.*

Avant d'examiner d'un peu plus près deux implications précises de notre thèse — la compatibilité de notre ministère avec le mariage d'une part, et la portée sotériologique de notre responsabilité pastorale — je voudrais tenter de rendre un peu le climat de notre thèse.

Saint Paul insiste souvent sur le fait qu'il faut « agir selon la condition dans laquelle Dieu nous a appelés » (cf. 1 Cor. 7. 14). La conversion exige beaucoup de changements, mais d'ordinaire, elle n'exige pas un changement

de métier, ni un changement de domicile ou de classe sociale. Après avoir adoré Jésus, si les mages ont pris un autre chemin, c'était néanmoins pour retourner chez eux. La vocation, pour nous, a impliqué un renoncement supplémentaire, qui est celui du choix de notre métier. Mais ce métier imposé (alors que pour les autres chrétiens la liberté existe sur ce point aussi) ne nous a pas enlevé la liberté et le droit d'être ce que nous sommes. Je veux dire que notre vocation ne nous empêche pas — au contraire — d'accepter nos limites et de leur être fidèle. Il est parfaitement légitime qu'un pasteur qui a des capacités artistiques s'y exerce, qu'un activiste cherche à obtenir une paroisse où il peut s'en donner à cœur joie, qu'un intellectuel s'astreigne avec exigence à être un théologien rompu à son métier, qu'un ami de la nature cultive des roses tout à fait spéciales dans un coin de son jardin. Il est parfaitement légitime aussi qu'un pasteur d'origine suisse maintienne dans son comportement de la patience, de la prudence, une volonté pédagogique un peu ridicule et une certaine fierté militaire. Il est tout aussi légitime qu'un pasteur d'origine ouvrière garde des réflexes d'ouvrier, et qu'un pasteur d'origine bourgeoise garde des réflexes bourgeois; et il n'y a aucune honte à être consciencieusement vaudois et même neuchâtelois. Accepter ses limites, et leur être fidèle, ce n'est pas salir notre devoir, c'est combattre la convoitise. Pourtant ces limites ont elles-mêmes une limite. Si elles situent notre *Sosein*, elles n'ont pas le droit de le déterminer absolument, elles doivent être écartées quand elles font obstacle à notre obéissance. « Des balayures », dit saint Paul en parlant de son ascendance benjamite et de son application pharisaïque (Phil. 3. 8). C'est dire — mais dire sérieusement — que ces limites se situent en somme au plan du jeu. Là elles sont légitimes et bienvenues, nécessaires aussi. C'est au plan de la passion qu'elles n'ont rien à faire.

a) Si le ministère ne nous fausse pas, c'est donc qu'il est compatible avec la vocation au mariage. Pour être ministre de Jésus-Christ, il ne faut pas nécessairement renoncer aux renoncements de la vie conjugale. Sur ce point, l'enseignement néotestamentaire est absolument unanime, et sur cette base — compte tenu aussi de la mise en garde contre les esprits séducteurs et les doctrinaires démoniaques qui veulent défendre de se marier (1 Ti. 4. 1-5) — on ne peut que condamner des ordonnances de discipline qui prévoient pour tous les ministres la vie du célibat. Même si cette mesure est plus disciplinaire que dogmatique, elle fait penser que l'effective différence qu'il y a entre le clergé et les laïcs porte sur quelque chose qui atteint essentiellement l'anthropologie. Je suis par exemple certain que la pratique romaine ordinaire est très étroitement reliée à la doctrine de la transsubstantiation eucharistique. Mais si le ministère et la vie conjugale sont compatibles, les recommandations des épîtres pastorales imposent à cette compatibilité des bornes très précises. Je ne parle pas ici de la question d'un possible remariage de pasteurs veufs : on peut en effet être d'avis différents sur le sens à donner au terme d'ἀνὴρ μιᾶς γυναικός (1 Ti. 3. 2; Tite 1. 6), qui peut grammaticalement désigner aussi bien la monogamie que l'hénogamie. Ce qu'il faut souligner ici, c'est que le pasteur est ministre de Jésus-Christ dans toute sa vie, et qu'il ne peut pas y réserver un compartiment — le

compartiment de l'amour — où il ne serait pas engagé par sa vocation et sa consécration. En d'autres termes, c'est sa vie conjugale qu'il doit hisser au niveau de son ministère, ce n'est pas son ministère qu'il doit écarter pour être mari et père de famille. Ceci implique un certain nombre d'attitudes et de décisions concrètes, dont on notera plus particulièrement les suivantes : 1. Le pasteur choisira son conjoint en fonction de son ministère. Ce qui n'implique pas que, sachant qu'il va nécessairement au-devant de difficultés financières, il choisira une femme riche; mais ce qui implique qu'il donnera son cœur à une femme dont il connaît la foi, le courage, la discrétion et la capacité de renoncement. C'est pourquoi il serait peut-être souhaitable qu'il ait déjà quelque expérience du ministère avant de se fiancer; c'est pourquoi il est surtout essentiel qu'il mette sa fiancée au courant de ce qui l'attend et qu'il obtienne d'elle l'engagement conscient d'être femme de pasteur avant d'être femme de tel homme. Deux remarques encore concernant ce choix. D'abord celle-ci : étant donné que le pasteur, par la pesanteur et l'intimité des liens que tisse la cure d'âmes, aura constamment affaire aux femmes et souvent à des femmes malheureuses qui attendent de lui de l'affection, du secours et de la fidélité, il importe qu'il choisisse une femme qui, à ses yeux, est attachante et intelligente. Ensuite celle-là : je crois qu'il faut éviter, dans la mesure du possible, d'encourager des hommes mariés qui se croient ce qu'on appelle une « vocation tardive », à renoncer à leur métier pour le ministère pastoral. Il ne faut en tous cas les encourager que si leur femme aussi les y pousse. 2. On sait que dans certaines sociétés missionnaires et dans l'Armée du Salut, le choix conjugal des ministres doit obtenir un agrément ecclésiastique. On s'insurge volontiers contre cette pratique, mais à tort. Si Ignace d'Antioche voulait qu'aucun mariage de chrétien ne se conclue sans le consentement, la συγγνώμη de l'évêque, pour que le mariage n'écarte pas les chrétiens du corps du Christ, cette συγγνώμη me paraît d'autant plus souhaitable quand on sait d'une part combien un mariage malheureux (pas seulement sentimentalement malheureux, mais spirituellement malheureux) peut détruire un ministère, et d'autre part à quel point, et heureusement, une femme de pasteur doit accéder au ministère de son mari et y participer. Mais je crois que cette συγγνώμη ne devrait pas être seulement un consentement de contrôle; elle devrait être aussi un consentement de confiance. Et pour donner forme à cette confiance, je ne vois pas de mesure plus appropriée que l'ordination des femmes de pasteur au diaconat. 3. Le couple pastoral a pour devoir précis, dans les bons et dans les mauvais jours, d'illustrer, par un témoignage vivant, le mariage chrétien. Ce que j'ai développé dans *Maris et femmes d'après saint Paul* (Neuchâtel et Paris 1951) est tout particulièrement valable pour les couples pastoraux. Ceci implique, entre beaucoup d'autres choses, que le pasteur consacre à sa vie conjugale le temps nécessaire. Il y a une sorte de crime contre nos femmes quand nous sommes loin tous les soirs, et une infidélité aux engagements pris envers elles. On peut aussi commettre adultère avec des séances, des visites et une bibliothèque, si j'ose dire. Ce témoignage nous est demandé aussi — les Pastorales y insistent avec raison — en ce qui concerne la vie familiale et l'éducation des enfants. Pour le pasteur et sa femme, cela exige beaucoup de temps. Pour l'Eglise, cela exige une grande

générosité, car il n'est ni normal que notre femme ne puisse, sans effondrement physique ou psychique, mener à bien ses tâches nombreuses faute d'un personnel de maison qualifié, ni normal que nos enfants soient constamment désavantagés par rapport aux camarades de leur niveau social parce qu'ils sont les nôtres.

Mais si le ministère est compatible avec la vocation conjugale, il serait faux de prétendre que cette compatibilité est une obligation. Surtout maintenant où le ministère exige une telle dépense d'énergie et de temps, et que la menace de persécutions n'est pas seulement un poste qu'on introduit « pour mémoire » dans le budget de nos vies, il faut que nous réapprenions à prendre au sérieux et à honorer la vocation exceptionnelle au célibat. Il faut dire d'une part que, depuis la venue du Christ, le célibat est certes un renoncement, mais, s'il engage pleinement dans l'histoire du salut, il ne fausse pas notre personne : il y a désormais une autre manière, non sexuelle, d'être et de rester homme ou femme, qu'en se mariant. D'autre part, il faut insister sur le fait que si le pasteur peut être célibataire, il ne doit pas être vieux garçon. Son célibat est donc une obéissance, non une façon d'éviter des ennuis, il est porté par l'amour du prochain, non par l'amour des aises. Ce ne doit pas être de l'égoïsme.

Remarquons peut-être encore qu'on n'a pas le droit de miser sur les deux tableaux. Le mariage comme le célibat exigent un engagement cordial et complet; il ne faut pas — ce serait de nouveau de l'égoïsme — prendre de l'un et de l'autre état seulement les avantages pour en éviter les peines et les charges. Il faut assumer les joies et les peines de l'un *ou* de l'autre.

b) Si le ministère nous réalise, c'est que la manière dont nous l'accomplissons est aussi en rapport direct avec notre salut (1 Ti. 4. 16; Act. 20. 28). Sans qu'on ait le droit d'en faire une revendication, d'en faire autre chose qu'une action de grâce supplémentaire, Dieu, après nous avoir tout donné en nous permettant de le connaître et de le servir, nous promet encore une récompense. On n'a pas le droit en effet, sous prétexte de conserver à la doctrine de la grâce sa logique — y a-t-il d'ailleurs quelque chose de moins logique que la grâce — d'escamoter l'abondance des passages scripturaires où Jésus met la fidélité dans le ministère en rapport direct avec le festin messianique, la χαρᾶ τοῦ κυρίου (Mat. 25. 21), et où l'apôtre Paul s'attend à être couronné pour son travail apostolique (cf. 1 Cor. 9. 25; Phil. 4. 1; 1 Th. 2. 19; 2 Ti. 2. 1-7; 4. 8; cf. 1 Pi. 5. 1-4). Par l'accomplissement de notre tâche, nous travaillons à notre salut. C'est donc en ce sens aussi que le ministère nous réalise, puisqu'il nous achemine vers le but que Dieu nous a assigné pour l'éternité, ou nous en détourne au contraire si nous sabotons l'œuvre qu'il nous a confiée. Et c'est pourquoi — je suis le premier visé par cette recommandation — il est très important de nous soumettre à un confesseur, d'accepter d'être non seulement agent, mais objet de cure d'âmes. Nous avons sans cesse besoin de quelqu'un qui nous assure du pardon, qui nous encourage ou nous modère, qui nous réprimande ou nous console. Notre solitude spirituelle est beaucoup moins un signe de force

qu'un témoignage d'orgueil. Certes, nous avons notre femme et, jusqu'à un certain point, nos amis; mais ni l'amour ni l'amitié ne sont d'office habilités à nous ramener ou à nous maintenir sur le chemin du salut. Et c'est une raison de plus de retrouver bientôt le ministère épiscopal, pour que nous aussi, enfin, ayons un pasteur.

THÈSE 2. *Pour être libre, le pasteur doit être un homme d'étude et de prière.*

Cette thèse est suivie de deux autres, formulées, la troisième « pour être libre, le pasteur doit être capable de renoncements », et la quatrième, « pour être libre, le pasteur doit être maître de son temps ». Ces trois thèses sont intimement liées, puisque ensemble elles essayent de définir les conditions de notre liberté. Je voudrais donc commencer par parler brièvement de cette liberté.

La liberté, pour la foi chrétienne, est beaucoup plus que la capacité d'aller à droite ou à gauche, beaucoup plus aussi que de n'être pas menacé dans sa vie civile et professionnelle à cause des opinions qu'on professe. La liberté a essentiellement une dimension métaphysique, et je crois qu'on ne saurait mieux la définir que comme l'absence de la peur parce que l'on sait que que celui qui voudrait nous faire peur a été désarmé. En termes plus simples : si le chrétien — et donc le pasteur — est libre, c'est qu'il n'a plus peur du diable. Ce qui fonde notre liberté, c'est donc la victoire de Pâques. Ainsi il n'y a pas de liberté hors de la foi, et approfondir sa foi, c'est trouver la liberté. Dans cette première thèse, il nous faut donc voir comment ravitailler notre liberté, dans les deux suivantes on verra comment l'exercer, comment en faire la preuve. Peut-être bien — je ne suis pas dogmaticien — que ce que nous essayons de définir maintenant n'est rien d'autre qu'une doctrine de la sanctification, car les exercices dont on va s'entretenir sont des exercices de purification : purifier notre vie des doutes et des tentations, des complexes et des convoitises, de l'agitation et de la paresse, pour confirmer jour après jour notre consécration. « Appliquez-vous, frères, à affermir, à rendre solide (βέβαιαν ποιεῖσθαι) votre vocation et votre élection. En faisant cela, vous ne broncherez jamais; et ainsi vous sera largement accordée l'entrée dans le royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » C'est en somme cette recommandation de la seconde épître de Pierre (1. 10) qu'il s'agit de développer ici, car c'est en lui donnant suite qu'on trouvera la liberté. Que ce combat pour la liberté soit possible, Pâques le prouve; qu'il soit nécessaire, la latitude contrôlée laissée encore au Diable vaincu le prouve aussi. S'il n'a plus le droit de faire des victimes, il a encore la permission de tenter d'en faire. Hors de cette situation dialectique, la liberté n'a plus de sens. Une remarque encore : ce qui va suivre est très pratique, un peu comme des recettes. Il est inévitable, quand on se place sur ce terrain, que ce qu'on avance soit une sorte d'aveu. On me comprendrait très mal si on y voyait l'aveu de ce qu'est mon ministère, plutôt que l'aveu de ce que je voudrais qu'il soit.

a) Nous sommes chargés, comme les apôtres, de nous consacrer infatigablement à la prière et au service de la Parole (Act. 6. 4). Ce double travail, automatiquement, approfondit notre foi et ravitaille ainsi notre liberté. Ce double travail — dans cette thèse, je le prends dans l'ordre inverse qui me paraît plus conforme à l'ensemble du témoignage néotestamentaire — — exige d'abord l'étude.

On peut aimer l'érudition, on peut aimer manier avec élégance et souplesse les armes intellectuelles, on peut aimer fignoler son métier de théologien; mais ce ne sont pas là des raisons suffisantes pour faire du pasteur un homme d'étude, car elle dispenserait de cette étude ceux d'entre les pasteurs qui aiment mieux l'action. Or si ceux-ci peuvent à bon droit être dispensés d'être des techniciens de la théologie, ils n'en sont pas pour autant dispensés de l'étude. Elle leur est nécessaire pour que leur foi ne s'atrophie pas, qu'elle reste vivante, agissante, conquérante. Mais comment faire pour être un homme d'étude ? A titre de suggestion, voici quelques remarques : 1. La théologie a cinq disciplines magistrales : les sciences de l'Ecriture (Ancien et Nouveau Testament), les sciences de la tradition (Systématique et histoire de l'Eglise), et la théologie pratique, sciences des répercussions, pour la vie ecclésiale, de l'enseignement, du sacrifice et de la royauté du Christ. Pendant nos semestres universitaires, nous avons été obligés de nous exercer simultanément dans ces cinq branches. Cet exercice obligé était là pour nous donner une habitude qu'il s'agit de ne pas perdre. Le ministère, s'il est accompli sérieusement, nous maintient d'ailleurs partiellement dans cette habitude : dans l'exégèse par la prédication, l'enseignement de l'histoire sainte et les études bibliques; dans la systématique par l'instruction des catéchumènes; dans la pratique par le culte, la cure d'âmes et la direction paroissiale. Il n'y a en somme que l'Histoire de l'Eglise (à moins qu'on l'enseigne aux enfants) qui menace de s'étioler, et il faut parer à ce danger, car l'étude de l'histoire du peuple de Dieu est une source inépuisable de repentance, d'action de grâce, de fidélité et d'imagination. Donc première suggestion : se maintenir avec équilibre dans les cinq disciplines, et organiser ses lectures générales dans cette intention. 2. Mais pour être homme d'étude avec joie, je crois qu'il ne faut pas seulement emmagasiner passivement, il faut aussi participer à la vie intellectuelle de l'Eglise. A moins de *vouloir* faire l'imbécile, chacun d'entre nous a un ou deux sujets qui l'attirent plus spécialement, qu'il s'agisse des rapports intra-trinitaires chez saint Grégoire de Naziance, du colloque de Marbourg, de la bonne manière d'organiser l'école du dimanche, de la critique des sources du Pentateuque ou du terme προσευχή dans le Nouveau Testament. A notre portée à tous, il y a des bibliothèques théologiques publiques inépuisables, il y a aussi des revues qui n'attendent que des articles. Pour faire les deux pas qui nous attendent, il manque seulement un peu de confiance en soi-même et un peu de volonté, c'est-à-dire qu'il manque ce dont nous n'avons aucune raison d'être fiers. 3. Pour être homme d'étude sans constamment échouer, il faut aussi une bibliothèque personnelle de travail. Il est vraiment fâcheux que l'Eglise n'exige pas de ses pasteurs la possession d'un certain nombre d'outils et d'instruments. Ceux qui font du jardinage ou de la menuiserie savent ce

qu'on peut se décourager quand on n'a pas les outils qu'il faut; et c'est probablement souvent par manque d'outils que nous nous décourageons si facilement dans le travail intellectuel. 4. Mais être homme d'étude signifie pour le pasteur aussi être à l'écoute des cris et des gémissements et des éclats de rire du monde. Et cette écoute, si elle veut nous aider dans la prédication et la cure d'âmes, exige aussi des lectures nombreuses. Enfin 5. je crois qu'il importe de laisser à notre étude aussi sa part de jeu, qui nous permet de nous délasser par un *hobby* intellectuel et de devenir un aimable spécialiste de l'histoire de la navigation fluviale, de la civilisation aztèque ou de la psychologie des animaux. D'ailleurs ces jeux de la main gauche sont presque toujours une façon d'exprimer notre reconnaissance, c'est pourquoi il ne faut pas les négliger.

b) Nous avons parlé à plusieurs reprises déjà de notre devoir de prière : dans la définition des trois offices de notre ministère ou dans l'examen de la loyauté que nous devons à notre paroisse. Si je reste très bref ici, ce n'est donc pas par mépris du sujet. Je noterai donc seulement les quelques points suivants : 1. Si la prière nous rend libres, c'est qu'elle amenuise les obstacles qui se dressent sur le chemin de notre obéissance en nous donnant la force de les surmonter. Elle dégage notre route, et nous permet de faire notre devoir sans terreur. Je pense en particulier à ce qu'Asmussen, dans sa brochure sur *Le ministère de l'intercession*, dit de la préparation, par la prière, des démarches ou des visites pénibles. Une fois ces démarches et ces visites préparées soigneusement dans la prière, on peut s'y rendre le cœur léger, parce qu'on y va comme un envoyé, non comme un intrus. D'ailleurs si la prière nous donne ainsi la liberté d'agir en nous enlevant la peur, elle nous donne aussi l'obligation d'agir en rendant vains nos atermoiements, nos obstructions et nos paresses. Si elle dégage le chemin, c'est pour qu'on n'ait plus de raisons de ne pas nous y avancer. C'est probablement pourquoi on n'aime pas tellement prier : dans la prière, on apprend d'une manière tellement aiguë que Dieu veut d'ordinaire faire de nous les agents de son exaucement. 2. La question de savoir si cette prière doit être spontanée ou traditionnelle et récitée n'a pas l'importance que veulent volontiers lui donner ceux qui voient là une alternative qui fixe, dans un sens ou dans l'autre, une option confessionnelle et exclusive. Il faut refuser résolument de se laisser enfermer dans ce dilemme, et donner raison aussi bien à ceux qui font des prières qu'à ceux qui les récitent, en souhaitant que nous soyons et de ceux-ci et de ceux-là. Je voudrais ici dire la reconnaissance que je dois à l'*Office divin* publié par « Eglise et Liturgie » et les communautés de Taizé et de Grandchamp : ses intercessions par exemple sont assez complètes pour permettre, entre les lignes ou après les virgules, de donner lieu à des prières spontanées précises, et ses oraisons libres permettent de tranquillement passer en revue devant Dieu le programme de nos journées. La régularité dans des prières de cette espèce permet aussi de passer sans trop de dégâts les déserts spirituels où nos doutes et nos fatigues nous empêcheraient de trouver en nous-mêmes l'élan suffisant pour nous présenter devant Dieu dans la repentance, l'action de grâce, la louange et l'intercession, dans ce qu'il

attend de nous chaque jour. Pour de telles périodes de sécheresse, le curé de Torcy donnait au *Curé de campagne* de Bernanos le bon conseil fraternel de rabâcher : c'est peut-être artificiel, mais cela permet de prendre patience jusqu'au moment où les arbres pourront se remettre à battre des mains, les collines à gambader, et les sources à jaillir au milieu des rocailles. Notre foi, et partant notre liberté, a parfois besoin de tuteurs qui sont des carcans. C'est une raison de repentance, mais ce n'est pas une honte.

THÈSE 3. *Pour être libre, le pasteur doit être capable de renoncements.*

Après avoir brièvement examiné comment ravitailler notre liberté, il faut voir, dans cette thèse et la suivante, comment l'exercer. C'est ici qu'il faut parler du choix, car s'exercer dans la liberté, manifester son absence de peur du Diable, c'est choisir. Or qui dit choix, dit en même temps renoncement à tout ce qu'on n'a pas choisi. La capacité de renoncement est donc une pierre de touche dans l'exercice de la liberté. Comme tout chrétien — mais nous voulons l'examiner dans son cas spécifique — le pasteur doit renoncer à lui-même. Ce « lui-même » n'est pas cet être projeté primitivement par Dieu, restauré par la grâce, ressuscité par le baptême, et promis à la vie éternelle, dont nous avons parlé dans la première thèse. Ce « lui-même », c'est précisément ce qui cherche à faire obstacle à l'homme nouveau en nous, c'est notre être convoiteux et complexé, qui n'a qu'un passé détestable et qui n'a pas d'avenir. C'est ce qui, en nous, refuse la liberté, et par conséquent s'aliène au Malin.

Ainsi défini, ce renoncement implique d'abord le renoncement à nos convoitises, ensuite le renoncement à nos complexes.

a) Il serait stupide et faux de prétendre qu'à vues humaines notre sort est enviable. Collaborateurs d'un pendu, compagnons de persécutés, responsables devant Dieu de petites gens, incapables d'influencer directement la vie politique et sociale, notre ministère nous place dans une situation humaine peu enviable, du moins aujourd'hui. C'est pourquoi nous sommes beaucoup moins objets de convoitises que sujets à la convoitise. Et cette convoitise nous ôte notre liberté et notre joie. Elle exige donc un refus vigilant et énergique. Parmi tous les renoncements auxquels nous oblige le choix que nous avons fait en acceptant l'appel de Dieu, j'en note seulement trois. 1. Il faut d'abord, du moins aujourd'hui, renoncer à jouer un rôle, renoncer à la gloire terrestre. Attirés, comme il est capital de l'être, par ce qui est humble (Rom. 12. 16), notre gloire ne peut être qu'eschatologique. Et comme la convoitise est toujours nourrie par la comparaison, on ressent comme une injustice d'être traité comme « les balayures du monde » (1 Cor. 4. 13), quand on sait parfaitement bien que notre intelligence et notre volonté auraient pu nous mener, dans d'autres métiers, à des carrières convenables. Ayant choisi le ministère, on a choisi un métier que beaucoup déclarent

ridicule, et surtout que beaucoup trouvent superflu. Un métier de trop, quand on a tellement envie, tellement besoin de ne pas être de trop. 2. Il faut renoncer ensuite à la fortune, et ce renoncemcnt non plus n'est pas facile, surtout aujourd'hui où l'argent, avec toutes ses possibilités, est si abondant. Cela ne signifie pas qu'il nous faille renoncer à des revendications sociales qui devraient relever de la plus élémentaire équité dans un temps de prospérité où l'Eglise n'est pas persécutée. Il y a, dans la manière dont souvent on nous traite, un mépris pénible, et il n'est pas normal que les pasteurs soient pratiquement les moins payés des universitaires, alors que leurs responsabilités sont parmi les plus lourdes. Mais même avec des traitements pastoraux comme ceux de Bâle ou de Zurich, notre métier ne nous abriterait pas contre des soucis finaciers, et c'est tant mieux. Il nous faut donc être capables de renoncer aux signes extérieurs d'une vie aisée, et aujourd'hui cela exige de nous une très grande liberté, donc un effort de volonté proportionné. C'est dans cette perspective de renoncement — parce que cela peut en être aussi — qu'il faut envisager le problème de l'acquisition d'un véhicule à moteur, ou le problème d'un gain accessoire que notre femme apporterait à la maison en raison d'un travail rémunéré. Je sais parfaitement qu'il est des paroisses dont l'étendue ou des pasteurs dont la santé exigent la motorisation, et que celle-ci, pour des pasteurs qui vivent dans des paroisses très retirées, peut aussi être un outil indispensable d'oxygénation; il est évident encore que si l'on a plusieurs enfants aux études, ou si l'on a des dettes, ou si l'on a de gros frais médicaux, nous serions stupides d'empêcher par principe notre femme de participer au renflouement financier de notre situation : nous ne refusons pas non plus la dot qu'elle peut apporter ou l'héritage qu'elle peut faire. Mais je signale le problème, sachant que pour beaucoup il est spirituellement grave. Je crois que si l'Eglise nous aimait mieux, elle nous paierait mieux, pour nous aider à combattre cette convoitise. Si nous étions célibataires, ce serait beaucoup plus facile d'exiger de nous, une fois pour toutes, un renoncement à une vie comparable à nos égaux sociologiques. Mais nous avons une femme et des enfants que nous aimons, et on ne voudrait pas qu'ils soient punis de dépendre de nous. 3. Enfin, un troisième renoncement nous appelle à l'exercice de notre liberté, et ce serait une pudeur hypocrite de le passer sous silence : nous devons aussi renoncer à mener la vie que l'enfant prodigue a menée avant d'être condamné à manger des caroubes.

b) Mais si nous avons à exercer notre liberté en renonçant à nos convoitises, nous devons l'exercer aussi en renonçant à nos complexes. Nous n'avons pas seulement à être contents, nous avons encore à être fiers. Je reprends les trois points de tout à l'heure en les tournant à rebours. 1. Si l'espérance de la gloire éternelle nous interdit la convoitise de la gloire terrestre, nous devons renoncer pourtant au complexe d'infériorité. Certes, nous sommes collaborateurs d'un pendu et compagnons de persécutés, mais le pendu est ressuscité et les martyrs sont des saints. Nous n'avons donc aucune raison de prendre une autre taille que celle que nous donne Jésus-Christ,

et qui n'est pas minuscule. Nous n'avons pas à nous laisser marcher sur les pieds, ni par le Collège des Anciens, ni par les élèves d'histoire sainte, ni par la commission scolaire, ni par les sociétés qui organisent des manifestations le dimanche matin, ni par l'absence méprisante des autorités civiles ou des journalistes professionnels lors de nos manifestations ou de nos délibérations publiques, ni par les maîtres de cérémonies qui, dans les cortèges où ils nous attendent ou dans les théories de discours qu'ils prévoient, nous infligent un petit coin discret ou un auditoire fatigué. Si l'Eglise prétend vraiment à faire partie de la vie publique, nous devons représenter cette prétention avec noblesse, grandeur et fierté. 2. Renoncer à la fortune, ce n'est pas choisir la misère, c'est plutôt accepter la pauvreté, ce qui est radicalement différent. Nos restrictions budgétaires n'excusent ni le mauvais goût, ni le débraillé vestimentaire, ni surtout l'espèce de mendicité qui caractérise le soin que trop souvent nous prenons à revendiquer minutieusement le remboursement de tous nos frais de téléphone ou de déplacements. Sur ce point, nous devrions avoir le courage de réclamer de nos paroisses un arrangement forfaitaire où l'on peut regagner un mois ce que l'on a pu perdre le mois précédent. Nous ne sommes pas des épiciers, et nous n'avons pas à tolérer l'espèce de suspicion d'honnêteté qui nous vient de tant de caissiers de paroisse. Renoncer à la fortune, librement, ce n'est pas seulement accepter la pauvreté, c'est donc encore, et tout autant, renoncer à la misère. Or on sait que la pauvreté est généreuse, alors que la misère est avare. — Parlant de notre liberté financière, je pense qu'il faut dire aussi un mot de ce qu'on appelle la « caisse noire », dans laquelle nous mettons les dons qui, sans destination spéciale, nous sont remis de main à main. Je crois que dans la mesure où vraiment notre ministère fait corps avec notre vie, il ne faut pas, à ce sujet, se perdre dans les abîmes de la scrupulite. Cet argent est bien employé si j'achète quelques bouteilles pour le jour où j'invite les Anciens à dîner, si j'achète un commentaire en vue d'une série de prédications, si j'achète une paire de souliers à user sur les routes de ma paroisse, ou si je le remets à quelqu'un qui a besoin d'un peu de charbon ou d'un billet de chemin de fer ou de la finance d'inscription à un camp de jeunesse d'Eglise, ou si je finance ainsi ma participation à une rencontre pastorale... 3. Renoncer enfin à jouir de toutes les tentations de la vie n'implique pas qu'on soit un rabat-joie. Il faut savoir aussi renoncer à juger trop facilement ceux qui font de la vie un plaisir. Ce serait montrer qu'on les envie, ce serait manquer de liberté. S'il est sans doute recommandable, à l'issue d'une soirée de chœur mixe, de danser avec sa femme seulement ou, par affection fraternelle, avec celles qui font tapisserie, s'il est recommandable aussi de savoir le moment où, après un repas de mariage ou d'enterrement, il est préférable d'avoir des choses plus urgentes à faire qu'à rester, nous sommes déjà bien assez des étrangers — comme nous le verrons plus loin — pour souligner ce caractère en gâtant aux autres un délassement momentané. D'ailleurs ce serait d'ordinaire plus notre goût et notre éducation qui en seraient éclaboussés que notre foi, et puis, au retour de l'enfant prodigue, il est fort probable qu'on s'est aussi bien amusé à la cuisine.

THÈSE 4. *Pour être libre, le pasteur doit être maître de son temps.*

Vous vous rappelez le beau texte du début du troisième chapitre de l'Ecclésiaste qui nous apprend qu'il y a un temps pour tout. C'est un exercice capital de notre liberté que de savoir choisir pour chaque chose, pour le travail et pour le délassement, pour la veille et pour le sommeil, pour sa paroisse et pour sa famille, pour ses études et pour ses prières, le temps qu'il faut, et de prendre ce temps. Parce qu'il faut le prendre : c'est la seule façon d'avoir le temps ; et pour le prendre, il faut choisir celui qu'on veut prendre. Ce qui exige une ascèse extrêmement dure, intransigeante, car nous sommes menacés, sur la gauche et sur la droite, d'une part par un submergement de devoirs, d'autre part par une constante paresse, une perpétuelle « envie de faire quelque chose », pour donner de la paresse l'excellente définition de Vauvenargues.

a) La première condition pour être maître de son temps, c'est de choisir ce que l'on veut faire. Cela signifie la constante volonté de garder un certain recul par rapport à notre travail, pour que ce choix soit judicieux, et signe de notre liberté. Cela exige aussi une très nette conscience de ce qui est nécessaire et de ce qui est accessoire, de ce qui presse et de ce qui peut attendre, et par conséquent une hiérarchisation consciencieuse de nos tâches, parce que, en ville surtout mais à la campagne aussi, la manière de passer notre temps implique toujours qu'on a renoncé à deux ou trois autres façons de le passer. L'essentiel, pour n'être pas abruti de fatigue — non par ce qu'on fait, mais par ce qu'on ne fait pas — c'est que ces renoncements soient sans remords, libres. Je suis toujours plus persuadé que le grand malaise, l'espèce de tohu-bohu de nos journées vient du fait que dans toute la vie de l'Eglise on craint la hiérarchisation, alors que celle-ci pourrait nous donner un tel exemple et une telle liberté.

b) Pour être maître de son temps, pour savoir ordonner son travail, il importe ensuite d'avoir à la fois un horaire et un programme. Ce qui nous oblige à un combat très rude, du moins jusqu'à ce qu'on ait atteint un certain rythme, jusqu'à ce qu'il aille de soi qu'on renvoie sa correspondance ordinaire au jeudi après-midi, et la préparation de son enseignement au mercredi matin par exemple. On établira donc un horaire, non pas minuté sans doute, mais en attribuant à chaque demi-journée sa tâche ordinaire ou sa vacance nécessaire. Et dans le cadre de cet horaire, on disposera, semaine après semaine, son programme de travail. C'est peut-être artificiel, mais j'avoue que c'est depuis que je fais ainsi, en ville d'abord, à la campagne ensuite, que j'ai retrouvé une certaine liberté, et aussi une bonne manière de combattre l'irritabilité. Il faut donc refuser résolument ce qu'on ne peut pas introduire dans cet horaire, tout en ménageant bien sûr dans celui-ci, en le comptant assez largement, des moments où survient un travail qu'on ne peut ni prévoir ni donc choisir. A propos de cet horaire, une remarque encore : il est sage de se rappeler la méfiance de la Bible pour le travail qui se fait de nuit (cf. Jn. 9. 4; 11. 10; Ps. 104. 23), et qui n'est pas déconseillé seulement parce que de ce temps on n'avait pas l'électricite, mais parce que Dieu a fait le monde en six jours et non en six nuits, et parce que

nous sommes appelés, par notre horaire de travail aussi, à témoigner que nous sommes « enfants du jour » (1 Thes. 5. 7). Savoir aller se coucher est peut-être le signe par excellence de notre maîtrise du temps. Savoir se lever aussi, par conséquent.

c) Pour être maître de son temps, on doit aussi savoir le donner et savoir le défendre. Savoir bouleverser tout à coup, à cause d'un ami qui passe, à cause du soleil qui nous invite, à cause d'une nouvelle paroissiale qu'on vient d'apprendre, son programme journalier; mais savoir aussi défendre son temps, et ne pas avoir le temps. Si on a la bonne habitude de réserver à sa femme mettons le jeudi soir, on est pris ce soir-là et on refusera tous les rendez-vous. Ceux qui veulent vraiment nous voir peuvent toujours s'arranger. Deux temps me paraissent tout particulièrement devoir être défendus : celui de l'étude et de la prière d'une part, le temps libre d'autre part. S'ils ont besoin d'une protection spéciale, c'est qu'ils sont les plus perméables à des sollicitations inattendues, ce sont ceux qui paraissent les plus élastiques, ceux aussi qui, à première vue — mais à très courte vue — paraissent compressibles sans danger, sans qu'on se mette en retard. On raconte que Luther, quand il se voyait acculé par mille besognes urgentes, les écartait toutes pour prier pendant une ou deux heures. C'était savoir établir, dans son programme de travail, la bonne hiérarchie. Sur ce point, je renvoie au chapitre qu'Asmussen, dans *Le combat de la prière*, consacre au temps qu'il faut pour prier.

d) Si, pour maîtriser son temps, il faut hiérarchiser la besogne qui nous attend, établir un programme et un horaire de travail, et savoir quand on peut avoir le temps et quand on n'a pas le temps, il faut aussi arriver à se libérer de la hantise des visites pastorales qu'on n'a pas pu faire. Ce sont elles qui pèsent le plus souvent, comme un reproche, sur notre temps et qui nous gâtent la patience dans la prière, l'ardeur dans l'étude, et la bonne conscience dans les heures que l'on consacre à sa famille. L'exigence bornée des paroissiens et leurs constants reproches d'un côté, l'abandon quasi complet où nous laisse, sur ce point, l'Eglise qui devrait pourtant défendre non certes notre paresse, mais l'équilibre de notre ministère, de l'autre, font de nous des pourchassés, des traqués par toutes les visites qu'on n'a pas faites. Il faudrait avoir le courage, une bonne fois, de décider qu'on ne consacrera pas plus de deux après-midi par semaine à ce travail, exténuant si on veut le faire convenablement. Cela fait 400 à 500 visites par an. Bien sûr qu'il faudra lutter pour s'en tenir à cette mesure, pour ne pas croire devoir la dépasser. Mais le temps qu'on y gagnera, placé sur l'étude, la préparation homilétique ou catéchétique, la prière, les loisirs, rapportera beaucoup plus à la paroisse, et par contrecoup aux visites qu'on prendra le temps de faire. Il serait fort souhaitable qu'un Synode ose une fois affronter sérieusement ce problème lancinant.

En ouvrant les trois dernières thèses, j'ai essayé de définir la liberté pastorale. L'exposé des thèses — il fallait s'y attendre puisqu'il s'agit d'une liberté chrétienne — a montré que la forme de cette liberté, c'est la discipline.

THÈSE 5. *La résidence du pasteur est beaucoup plus qu'un logement.*

L'existence de l'Eglise ne dépend pas de l'existence des cures. Il vaut pourtant la peine de défendre celles qui existent et d'en souhaiter aux pasteurs qui doivent trouver eux-mêmes un appartement en ville. Certes, les cures ont, dans la plupart des cas, des désavantages importants : elles sont souvent très grandes et témoignent donc d'une époque où l'on avait plus de temps qu'aujourd'hui et plus de facilité aussi à trouver des servantes dont le salaire ne grève pas trop le budget pastoral; elles ont, à la campagne, de grands jardins qu'il faut entretenir si l'on ne veut pas être méprisé de ses paroissiens; elles coûtent, aux autorités, de fortes sommes d'entretien et d'aménagement, car il en va un peu de l'honneur de l'Eglise d'avoir des maisons de cure qui ne se délabrent pas. Mais ces inconvénients évidents ne l'emportent pas sur les avantages. Les cures, comme le remarque avec raison W. Trillhaas (p. 59), ont pris dans nos contrées la succession des couvents, ce qui me paraît signifier quatre choses :

a) Elles sont d'abord *un lieu de rayonnement*. C'est là que se prépare la prédication de l'Evangile, l'enseignement chrétien de la jeunesse, la cure d'âmes, l'assistance des pauvres. Elles sont comme l'Etat-major de notre combat de ministres. Etant lieux de rayonnement, il est donc normal qu'elles occupent, dans la localité, près de l'église, une place où elles ne passent pas inaperçues.

b) Elles sont ensuite *un lieu d'accueil*. Il est donc judicieux que, d'après les lois bernoises, une maison de cure doive avoir au moins huit pièces : cela permet au pasteur d'avoir un cabinet de travail où il peut recevoir ses paroissiens — surtout que, par bonheur, les audiences de cure d'âmes se multiplient — cela permet aussi d'avoir une chambre d'hôte. Par ailleurs, l'existence des cures nous pousse à ce devoir pastoral de l'hospitalité sur lequel insistent les épîtres à Timothée et à Tite (1 Ti. 3. 2; Tite 1. 8). La cure n'est donc pas seulement, et sans doute pas d'abord, la résidence du pasteur : c'est l'endroit où toute la paroisse doit se sentir à la maison. Il faut donc habituer les paroissiens à venir à la cure. Il faut qu'ils sachent y trouver — comme d'ailleurs aussi les passants — de la paix, de la compréhension, et de l'aide. Une possibilité d'asile aussi, comme tant de pasteurs français en ont donné la preuve quand on pourchassait les Juifs et les résistants. Un conseil à propos de cet accueil : c'est, deux à trois fois par mois, d'inviter un couple de paroissiens pour passer la soirée à la cure. Cela facilite bien des contacts, cela permet d'apprendre une foule de choses qui se passent dans la paroisse, cela permet aussi d'associer directement nos femmes à la cure d'âmes, et les sort de l'isolement dans lequel, souvent, la grandeur des cures les confine malgré elles.

c) Elles sont d'autre part *un lieu de témoignage*, elles ont à fournir la preuve — par leur entretien, par les tableaux ou les reproductions qu'on y voit — que l'espace aussi, et non seulement le temps, trouve son sens par référence à Jésus-Christ. Par ailleurs elles ont aussi à fournir la démonstration d'une vie de maison chrétienne : par la prière à table ou le culte de famille, par la joie et la fermeté de l'éducation (les cures obligent les enfants

à apprendre à aider), par la justice dans le traitement du personnel de maison. Si le pasteur doit être le modèle du troupeau, la cure, par l'esprit qui y règne, doit être le modèle de ce que la Bible appelle une « maison ». Et c'est ici que le rôle de la femme du pasteur devient considérable et très lourd de responsabilité, s'il est vrai — comme le remarque encore Trillhaas — qu'elle ne doit pas être un doublet de son mari, mais que sa mission spécifique est de rendre l'Eglise crédible, de prouver que l'Evangile veut et peut s'incarner dans la liberté, la joie, la responsabilité et la fermeté humaines.

d) Enfin, la cure est *un lieu de continuité*, elle témoigne de la permanence des paroisses, et elle nous oblige à la reconnaissance pour tout ce qui a été proclamé et prié avant notre venue, à la modestie pour le bout de chemin que nous faisons avec nos paroissiens, et à l'espoir pour ce qui se fera après notre départ. Bien que construites de pierres, elles nous rappellent — n'étant pas nos maisons — que nous sommes ici de passage seulement, mais que ce passage engage notre salut et attend notre fidélité.

V. LE PASTEUR DANS LE MONDE

THÈSE 1. *Le pasteur est dans le monde une défense et une illustration typiques des relations entre l'Eglise et le monde.*

Il n'est pas question de réexaminer de près, ici, les relations entre l'Eglise et le monde. C'est un des sujets les plus débattus depuis 1933 et depuis que l'Eglise prend conscience de la fin de ce que l'on peut appeler l'époque constantinienne. Nous sommes constamment confrontés avec ce problème, et c'est d'ailleurs aussi pourquoi nous avons, parmi tous les sujets qu'il aurait encore valu la peine d'examiner dans ce sommaire de théologie pastorale, retenu celui-ci précisément — ce qui n'aurait sans doute pas été le cas il y a une génération ou deux.

a) Commençons peut-être par faire l'inventaire succinct des résultats de ce débat : 1. Le problème est posé, mais aussi résolu par l'exaltation de Jésus-Christ « au-dessus de tout pouvoir, de toute autorité, de toute puissance, de toute souveraineté, de tout nom qui puisse être nommé non seulement dans ce siècle, mais aussi dans celui qui est à venir » (Eph. 1. 21). 2. Il s'agit — cf. en particulier O. Cullmann, *Dieu et César* (Neuchâtel et Paris, 1956) — d'un problème dont la solution dépend de la doctrine biblique du temps, selon laquelle la victoire de Jésus-Christ sur les puissances invisibles qui commandent mystérieusement aux destinées du monde est déjà remportée, mais pas manifestée encore : si la situation de l'Eglise dans le monde est ambiguë, c'est à cause de la dialectique entre la foi et l'espérance, c'est-à-dire entre la certitude de l'acquis de cette victoire et l'attente de son triomphal déploiement. 3. Un dualisme métaphysique selon lequel ce qui touche à l'âme serait essentiellement supérieur et opposé à la matière, selon lequel le salut se trouverait dans une libération du matériel et du temporel, selon lequel le Sauveur serait un autre Dieu que le Créateur, est exclu par l'enseignement biblique. Le salut est moins en haut qu'en avant; nous ne sommes pas invités à fuir, mais à être patients. 4. Les trois éléments qu'on vient d'énumérer postulent d'une part une nécessaire présence de l'Eglise au monde, puisque celui-ci est le monde que Dieu veut récupérer en le sauvant; mais aussi, d'autre part, une nécessaire séparation du monde tel qu'il est, puisque le monde ne saurait atteindre le salut sans mourir à ses prétentions consciemment ou inconsciemment totalitaires, et sans confesser humblement la victoire et la seigneurie de Jésus-Christ. Sans être du monde, mais placée dans le monde, l'Eglise est ainsi invitée à une attitude à la fois catholique et sainte : catholique par son devoir missionnaire et intercesseur, sainte par son souci de combattre les contaminations, les séductions constamment renouvelées du prince de ce monde. — Si chaque chrétien est responsable de cette attitude et engagé dans cette situation de l'Eglise, il faut reconnaître qu'aujourd'hui, où les séquelles de l'état de chrétienté sont encore si vivaces, nous pasteurs sommes chargés, en plus de notre minis-

tère dans l'Eglise, d'illustrer et de défendre encore d'une manière tout à fait particulière, la situation de l'Eglise dans le monde.

b) Dans ce qui va suivre, on trouvera peut-être que, au sujet de cette attitude, je déséquilibre la tension entre la présence et la rupture en faveur de la rupture. Dans la troisième thèse j'essaierai de m'en expliquer en montrant, pour reprendre la dialectique de tout à l'heure, que notre présence au monde est commandée davantage par l'espérance du triomphe de Jésus-Christ que par la foi en sa victoire, et que cette foi me paraît donc précisément commander la rupture. Et si l'on devait accuser ce que je défends ici comme une espèce de piétisme, je voudrais seulement qu'on mesure cette accusation non pas au piétisme détestable des siècles derniers où le problème était faussé parce que se séparer du monde c'était en même temps se séparer de l'Eglise, mais à ce qui me paraît être effectivement le piétisme biblique. En effet, il est indéniable que la dialectique rupture-présence, dans le Nouveau Testament, insiste plus sur la rupture que sur la présence, ou insiste sur la présence pour accumuler, par la mission, les ruptures. Cela vient du fait, je pense, que jamais le Nouveau Testament n'imagine un établissement du Royaume de Dieu dont l'initiative ne viendrait pas du Seigneur lui-même, que pour le témoignage apostolique l'établissement de ce Royaume ne s'imagine jamais en faisant l'économie de la parousie.

c) Ce qui n'empêche pas que cette présence est soulignée avec vigueur, celle de l'Eglise et donc la nôtre, pasteurs. Même si c'est comme des brebis au milieu des loups, nous sommes envoyés dans le monde. Notre présence — sur ce point aussi nous aurons à revenir — est même nécessaire au monde, car elle le protège. Le temps n'est pas venu encore où notre fuite permettra l'anéantissement de Sodome, où notre exode permettra que se referme sur le monde la mer rouge, où notre enlèvement libérera les scrupules de Dieu devant le monde révolté. Si c'est ainsi qu'il faut expliquer le texte difficile de l'enlèvement de l'Eglise dans 1 Thess. 4, je pense qu'il faut dire que notre présence au monde est nécessaire pour le monde, et qu'elle est, pour nous, un devoir d'obéissance, parce que nous n'avons pas encore été enlevés.

d) Notre présence est donc nécessaire; nécessaire comme la lumière dans les ténèbres et comme le sel dans ce qui, sans lui, se putréfierait; nécessaire parce qu'exploitant, jusqu'à son retour, le moment que Jésus a passé parmi les siens, ces siens qui n'ont pas voulu le reconnaître. La manière dont *nous* sommes présents au monde engage ainsi la manière dont l'Eglise doit être présente au monde. En d'autres termes, le monde jugera de l'Eglise par notre attitude au milieu de lui. C'est pourquoi il est tellement important que « ceux du dehors » nous rendent un bon témoignage (1 Ti. 3. 7), et c'est pourquoi l'Eglise a le droit d'exiger de nous un comportement qui ne crée dans le monde aucun faux scandale. Pour prendre une image du Père Spicq, nous sommes envoyés par le Christ dans le monde, ce Christ qui vient d'ailleurs, pour être, en appelant les hommes à la conversion, « agents d'un changement de nationalité » (*La spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, p. 112), et pour protéger ensuite la nouvelle nationalité de ceux qui sont devenus, aux yeux du monde, des « étrangers et des séjournants » (cf. 1 Pi. 1. 1, 17 etc.). Il ne faut donc pas s'étonner que le monde se méfie de nous ou

cherche à nous tendre des pièges; il ne faut pas refuser non plus d'admettre qu'aux yeux du monde, nous sommes effectivement des intrus à cause de notre allégeance au Christ, que le monde, pourtant, avait excommunié.

THÈSE 2. *Le pasteur n'est pas un homme du monde, mais un homme de Dieu : dans le monde il est et doit vouloir être un étranger.*

Quand la Bible emploie le sémitisme de « enfants d'obéissance » (1 Pi. 1. 14), ou « enfants du jour » (1 Thess. 5. 5), ou « enfants de la rebellion » (Eph. 5. 6), ou « homme de sang » (2 Sam. 16. 7), ou « homme de Dieu » (1 Ti. 6. 11; 2 Ti. 3. 17), etc., elle entend par là désigner ce qui détermine un homme et ce qui l'explique. Un homme du monde, c'est quelqu'un qui vit, respire et croît, qui vient, qui se meut et qui va à l'intérieur de l'αἰὼν οὗτος. Cela ne porte pas sur lui un jugement moral, cela décrit — pour reprendre l'image de tout à l'heure — sa nationalité. Un homme de Dieu en revanche, c'est quelqu'un dont l'existence est déterminée par l'αἰὼν μέλλων, et qui, par conséquent, ne peut être qu'un étranger tant qu'il séjourne dans ce siècle. Sa seule présence étonne, inquiète, et met en question ce qui l'entoure. En tant que pasteurs nous sommes, si j'ose dire, hommes de Dieu au carré. Hommes de Dieu d'abord parce que baptisés, parce que transplantés sacramentellement de ce siècle dans le Royaume du Christ (Col. 1. 13); hommes de Dieu ensuite parce que mis à part, parmi les chrétiens, pour garantir et faire respecter leur transplantation, et pour accroître le nombre de leurs semblables. Voyons maintenant à exposer cela par quelques remarques, applications et questions :

a) Il ne dépend pas de nous d'être étrangers et voyageurs sur la terre, cela dépend de Dieu qui nous a élus d'une part, du monde qui ne peut plus nous reconnaître pleinement pour siens d'autre part. Nous n'avons donc aucune raison de nous révolter contre cette altérité, car nous révolter contre elle, ce serait protester contre notre salut. En revanche, il dépend de nous de vouloir être étrangers, c'est-à-dire de consentir à notre transplantation, ou, si l'on veut, de renoncer aux œuvres de la chair pour porter le fruit de l'Esprit (cf. Gal. 5. 19 ss). Il faut bien nous rendre compte que cette volonté d'être d'un autre siècle est absolument constitutive de notre ministère, et que nous sommes des traîtres si nous n'y consentons pas. Il faut nous rendre compte aussi que c'est dans ce fait de venir d'ailleurs que se fonde notre liberté et notre courage. Ni souffrance ni victoire ne sont possibles sans l'acquiescement à cette aliénité : on ne comprend ni Vendredi-Saint ni Pâques si l'on refuse le récit de l'annonciation. On pourrait dire aussi que c'est seulement notre volonté d'être d'ailleurs qui nous permet d'entrer dans le monde, car si l'on n'était pas d'ailleurs, on ne saurait y entrer puisqu'on y serait déjà. La rupture d'avec le monde, la rupture consciente, voulue, assumée, est la condition même d'une réelle action prophétique, sacerdotale et royale dans le monde. Ceux qui redoutent de souligner le caractère disons piétiste de la situation du chrétien, et donc du pasteur, dans le monde ne se rendent d'ordinaire pas compte que c'est précisément

ce piétisme qui autorise la présence au monde à laquelle ils tiennent tant, et la garantit.

b) Avec un certain sourire, je voudrais placer *ici* le paragraphe que toutes les théologies pastorales consacrent aux vêtements du pasteur. Cela nous permettra de donner autre chose que quelques conseils de bienséance qui sont d'ordinaire des conseils de s'habiller comme on ne s'habille plus. En effet, les pasteurs — c'est une mauvaise habitude très ancienne — portent volontiers des habits d'un autre siècle, mais cet autre siècle n'est pas le siècle à venir, c'est un siècle révolu. Par une heureuse réaction, notre génération a rejeté, presque unanimement, cette costumation vétuste, et nous voilà avec des vestons bleus et bruns, avec des chemises, des cravates et des chaussettes de couleur, avec des cols ouverts : tant mieux ! On peut pourtant se demander si l'opération n'a été que profitable, s'il est tellement heureux que notre présence se noie dans l'anonymat, et si nos devanciers, par leur aspect lugubre et ridicule, ne garantissaient pas quand même quelque chose d'important. Même avec une maladresse qu'il ne faudrait pas imiter. Je ne vais pas refaire ici la petite théologie du vêtement établie pour le *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel et Paris 1954). Je me contente d'y renvoyer en soulignant surtout le fait que si, pour la Bible, le vêtement sert à cacher, il est là aussi pour révéler, et que, de ce fait, on peut presque dire qu'il est constitutif de celui qui le porte. Nos vêtements sont presque un autre nous-mêmes. C'est pourquoi, au risque d'être moqué, je donnerai mon appui chaleureux à une décision qui nous permettrait, à nouveau, de porter par nos vêtements un signe de notre état, mais à la condition que cela ne nous démode pas, à la condition que notre étrangeté ne soit pas synonyme de vieux-jeu. Un tel signe distinctif aurait l'avantage théologique de souligner que nous sommes étrangers, que nous sommes autres. Il aurait aussi de nombreux avantages pratiques : il faciliterait les contacts de cure d'âmes, il purifierait autour de nous les conversations des transports communs, il nous éviterait, dans les hôpitaux, des présentations fastidieuses, il rendrait service, surtout en ville où tant de nos paroissiens ne nous connaissent ou ne nous reconnaissent pas, à ceux qui désirent nous arrêter en rue, il nous dépersonnaliserait, il nous protégerait de certains spectacles où il faut que notre conscience fasse bien de la gymnastique pour arriver à nous persuader que nous y assistons pour des raisons culturelles ou esthétiques, il nous libérerait aussi d'une certaine coquetterie. Il montrerait peut-être aussi qu'il n'y a pas que les curés qui sont les ecclésiastiques de nos villes. Mais quelle pièce de vêtement distinctif choisir alors ? Je verrais volontiers, quant à moi, le plastron noir avec col rond blanc, qui est traditionnel dans la plupart des Eglises protestantes du monde anglo-saxon et germanique, et qui permet, pour le reste, de s'habiller comme les gens d'aujourd'hui. Pour y arriver, il suffirait qu'à dix ou douze par Eglise on décide d'en faire l'acquisition, et qu'on en explique les raisons par un article, signé en commun, dans la presse ecclésiastique. Fin du paragraphe et place au certain sourire !

c) Notre thèse affirme que le pasteur doit vouloir être, dans le monde, un étranger. Ne doit-il pas vouloir être aussi un autochthone ? N'y a-t-il pas docétisme à affirmer seulement cela et à négliger ceci ? N'est-ce pas nier que

cherche à nous tendre des pièges; il ne faut pas refuser non plus d'admettre qu'aux yeux du monde, nous sommes effectivement des intrus à cause de notre allégeance au Christ, que le monde, pourtant, avait excommunié.

THÈSE 2. *Le pasteur n'est pas un homme du monde, mais un homme de Dieu : dans le monde il est et doit vouloir être un étranger.*

Quand la Bible emploie le sémitisme de « enfants d'obéissance » (1 Pi. 1. 14), ou « enfants du jour » (1 Thess. 5. 5), ou « enfants de la rebellion » (Eph. 5. 6), ou « homme de sang » (2 Sam. 16. 7), ou « homme de Dieu » (1 Ti. 6. 11; 2 Ti. 3. 17), etc., elle entend par là désigner ce qui détermine un homme et ce qui l'explique. Un homme du monde, c'est quelqu'un qui vit, respire et croît, qui vient, qui se meut et qui va à l'intérieur de l'αἰὼν οὗτος. Cela ne porte pas sur lui un jugement moral, cela décrit — pour reprendre l'image de tout à l'heure — sa nationalité. Un homme de Dieu en revanche, c'est quelqu'un dont l'existence est déterminée par l'αἰὼν μέλλων, et qui, par conséquent, ne peut être qu'un étranger tant qu'il séjourne dans ce siècle. Sa seule présence étonne, inquiète, et met en question ce qui l'entoure. En tant que pasteurs nous sommes, si j'ose dire, hommes de Dieu au carré. Hommes de Dieu d'abord parce que baptisés, parce que transplantés sacramentellement de ce siècle dans le Royaume du Christ (Col. 1. 13); hommes de Dieu ensuite parce que mis à part, parmi les chrétiens, pour garantir et faire respecter leur transplantation, et pour accroître le nombre de leurs semblables. Voyons maintenant à exposer cela par quelques remarques, applications et questions :

a) Il ne dépend pas de nous d'être étrangers et voyageurs sur la terre, cela dépend de Dieu qui nous a élus d'une part, du monde qui ne peut plus nous reconnaître pleinement pour siens d'autre part. Nous n'avons donc aucune raison de nous révolter contre cette altérité, car nous révolter contre elle, ce serait protester contre notre salut. En revanche, il dépend de nous de vouloir être étrangers, c'est-à-dire de consentir à notre transplantation, ou, si l'on veut, de renoncer aux œuvres de la chair pour porter le fruit de l'Esprit (cf. Gal. 5. 19 ss). Il faut bien nous rendre compte que cette volonté d'être d'un autre siècle est absolument constitutive de notre ministère, et que nous sommes des traîtres si nous n'y consentons pas. Il faut nous rendre compte aussi que c'est dans ce fait de venir d'ailleurs que se fonde notre liberté et notre courage. Ni souffrance ni victoire ne sont possibles sans l'acquiescement à cette aliénité : on ne comprend ni Vendredi-Saint ni Pâques si l'on refuse le récit de l'annonciation. On pourrait dire aussi que c'est seulement notre volonté d'être d'ailleurs qui nous permet d'entrer dans le monde, car si l'on n'était pas d'ailleurs, on ne saurait y entrer puisqu'on y serait déjà. La rupture d'avec le monde, la rupture consciente, voulue, assumée, est la condition même d'une réelle action prophétique, sacerdotale et royale dans le monde. Ceux qui redoutent de souligner le caractère disons piétiste de la situation du chrétien, et donc du pasteur, dans le monde ne se rendent d'ordinaire pas compte que c'est précisément

ce piétisme qui autorise la présence au monde à laquelle ils tiennent tant, et la garantit.

b) Avec un certain sourire, je voudrais placer *ici* le paragraphe que toutes les théologies pastorales consacrent aux vêtements du pasteur. Cela nous permettra de donner autre chose que quelques conseils de bienséance qui sont d'ordinaire des conseils de s'habiller comme on ne s'habille plus. En effet, les pasteurs — c'est une mauvaise habitude très ancienne — portent volontiers des habits d'un autre siècle, mais cet autre siècle n'est pas le siècle à venir, c'est un siècle révolu. Par une heureuse réaction, notre génération a rejeté, presque unanimement, cette costumation vétuste, et nous voilà avec des vestons bleus et bruns, avec des chemises, des cravates et des chaussettes de couleur, avec des cols ouverts : tant mieux ! On peut pourtant se demander si l'opération n'a été que profitable, s'il est tellement heureux que notre présence se noie dans l'anonymat, et si nos devanciers, par leur aspect lugubre et ridicule, ne garantissaient pas quand même quelque chose d'important. Même avec une maladresse qu'il ne faudrait pas imiter. Je ne vais pas refaire ici la petite théologie du vêtement établie pour le *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel et Paris 1954). Je me contente d'y renvoyer en soulignant surtout le fait que si, pour la Bible, le vêtement sert à cacher, il est là aussi pour révéler, et que, de ce fait, on peut presque dire qu'il est constitutif de celui qui le porte. Nos vêtements sont presque un autre nous-mêmes. C'est pourquoi, au risque d'être moqué, je donnerai mon appui chaleureux à une décision qui nous permettrait, à nouveau, de porter par nos vêtements un signe de notre état, mais à la condition que cela ne nous démode pas, à la condition que notre étrangeté ne soit pas synonyme de vieux-jeu. Un tel signe distinctif aurait l'avantage théologique de souligner que nous sommes étrangers, que nous sommes autres. Il aurait aussi de nombreux avantages pratiques : il faciliterait les contacts de cure d'âmes, il purifierait autour de nous les conversations des transports communs, il nous éviterait, dans les hôpitaux, des présentations fastidieuses, il rendrait service, surtout en ville où tant de nos paroissiens ne nous connaissent ou ne nous reconnaissent pas, à ceux qui désirent nous arrêter en rue, il nous dépersonnaliserait, il nous protégerait de certains spectacles où il faut que notre conscience fasse bien de la gymnastique pour arriver à nous persuader que nous y assistons pour des raisons culturelles ou esthétiques, il nous libérerait aussi d'une certaine coquetterie. Il montrerait peut-être aussi qu'il n'y a pas que les curés qui sont les ecclésiastiques de nos villes. Mais quelle pièce de vêtement distinctif choisir alors ? Je verrais volontiers, quant à moi, le plastron noir avec col rond blanc, qui est traditionnel dans la plupart des Eglises protestantes du monde anglo-saxon et germanique, et qui permet, pour le reste, de s'habiller comme les gens d'aujourd'hui. Pour y arriver, il suffirait qu'à dix ou douze par Eglise on décide d'en faire l'acquisition, et qu'on en explique les raisons par un article, signé en commun, dans la presse ecclésiastique. Fin du paragraphe et place au certain sourire !

c) Notre thèse affirme que le pasteur doit vouloir être, dans le monde, un étranger. Ne doit-il pas vouloir être aussi un autochthone ? N'y a-t-il pas docétisme à affirmer seulement cela et à négliger ceci ? N'est-ce pas nier que

le Fils éternel de Dieu a réellement pris corps de la chair et du sang de la Vierge Marie ? Pour répondre, il faut être très prudent, parce que ce siècle est d'une voracité atroce pour qui se réclame, même partiellement, de lui. Il s'aime trop lui-même pour partager. C'est pourquoi je crois qu'il est important de souligner d'abord, comme premier mouvement, qu'en tant que chrétiens, et pasteurs, nous commençons par être résolument d'ailleurs. Ce n'est qu'après — on va y revenir — qu'il faudra dire que nous sommes aussi résolument non pas d'ici, mais ici. C'est la seule façon de respecter à la fois notre nationalité et le lieu de notre engagement, la seule façon de maintenir la distance nécessaire entre l'exaucement que notre présence signifie pour le monde et les prières balbutiées, désorientées ou hurlantes que le monde profère. Si, avec toutes les créatures, nous attendons en gémissant que soient manifestés dans leur liberté les enfants de Dieu, nous sommes en effet moins cette prière que son exaucement provisoire. Et c'est pourquoi je me risque ici à dire un mot du problème des prêtres ouvriers. Sous réserve d'une plus ample information, et sans ménager mon admiration totale et sincère pour le courage, l'abnégation et l'amour de ces hommes remarquables, je crois que si l'Eglise romaine a commis à leur endroit une injustice criante, c'est moins en exigeant d'eux un respect plus discipliné de l'ailleurs dont ils viennent de par leur baptême et leur ordination, c'est moins en limitant leur solidarité avec le grand troupeau sans vrais bergers du prolétariat, qu'en exigeant ce respect d'eux seulement. Pour que la mesure disciplinaire qui les a atteints se justifie vraiment du point de vue théologique, il aurait fallu qu'une mesure identique, voire plus sévère encore, atteigne tous ces autres ecclésiastiques romains annexés par la droite politique, et complice de la haute finance, de la réaction et des combines de l'anticommunisme le plus louche. L'injustice n'a pas tant été de rappeler ces ecclésiastiques du poste exposé où les avait placés leur amour des humbles et des exploités et où ils risquaient de perdre leur altérité, que de n'avoir pas rappelé du même coup à plus de distance et de liberté ceux qui gravitent, sans danger apparent et pour des amours beaucoup moins pures et généreuses, dans les milieux des repus et des satisfaits. Quand on refuse de se réjouir des défaites de l'Eglise de Rome, on ne peut que déplorer que la question théologique posée par les prêtres ouvriers ait donné au Vatican, une fois de plus, l'occasion de foudroyer seulement la gauche quand la droite, par amour aussi, aurait tellement besoin d'être arrachée à sa bonne conscience par un message spirituel qui la mette en question. Il aurait fallu, sur le siège de Rome, un saint Jean Chrysostome pour que les considérants théologiques de la mesure prise contre les prêtres ouvriers n'apparaissent pas comme un alibi.

THÈSE 3. *La rupture avec le monde ne désolidarise pas du monde, puisque le pasteur est chargé d'y être un martyr, c'est-à-dire un témoin du monde à venir.*

L'Eglise vit dans la dispersion, et non encore dans le rassemblement eschatologique. Elle prie encore pour la venue du règne, elle n'en jouit pas encore, et elle n'a pas le droit — ni nous non plus par conséquent — de vou-

loir escamoter d'une manière ou d'une autre cette situation, de vouloir tricher. Elle n'a le droit ni de fuir l'étranger où elle se trouve pour gagner sa vraie patrie, elle n'a pas le droit non plus de vouloir transformer elle-même cet étranger où elle se trouve en la patrie qu'elle attend. Son seul droit ici-bas, c'est d'avoir le *Heimweh* du Royaume (et on voudrait qu'elle l'ait un peu plus, que son espoir ne soit pas le dernier de ses soucis, car dans la mesure où son espoir faiblit, sa foi faiblit et son amour aussi). Et son seul devoir, ici-bas, c'est de recruter — par son message, son culte et sa vie — le nombre le plus grand de sionistes eschatologiques, de citoyens du futur. Pour ce faire, elle doit être autre que le monde, le mettre en question. Mais pour ce faire, elle doit aussi être dans le monde, collée à lui et solidaire de lui comme Paul sur le navire qui échoua devant Malte, et d'où personne n'avait le droit de fuir sous peine de compromettre le salut de tous.

Si, dans la thèse précédente, j'ai insisté sur la rupture, il s'agit maintenant d'insister sur la solidarité; mais solidarité n'implique pas complicité : elle implique que nous sommes là pour le monde. Il y a là, jusqu'à un certain point, un parallélisme avec ce que nous avons vu dans les deux premiers chapitres. Nous avons remarqué alors que c'est son fondement christologique et non ecclésiologique, qui garantit le caractère prophétique de notre ministère (c'est le mouvement de la rupture); mais nous avons remarqué aussi que ce fondement christologique ne nous dispensait pas, au contraire, d'un engagement ecclésiastique obligé, et donc d'une fonction sacerdotale aussi (c'est le mouvement de la solidarité). On retrouve ces deux éléments dans le terme de martyr, qui signifie, *a parte Dei*, que nous sommes témoins de ce qu'il a fait pour le monde en son Fils, et *a parte mundi* que nous sommes victimes de sa révolte contre Dieu.

a) Après avoir souligné ce caractère de solidarité, commençons — avant d'en venir à une question actuelle — par rapidement examiner l'explication que la thèse donne du terme de martyr : « c'est-à-dire un témoin du monde à venir ». Notre présence chrétienne et pastorale, notre caractère d'étranger inquiète le monde, car elle le met en question, elle l'ouvre sur autre chose que lui-même. Cette ouverture est pour lui aussi bien une menace qu'une promesse. Menace pour sa suffisance, promesse pour sa misère. Ce qui signifie que la présence de l'Eglise dans le monde n'est rien d'autre qu'un signe de l'amour de Dieu pour le monde : un appel à la conversion et à l'espérance. C'est uniquement pour que cet appel soit clair, explicitement ou implicitement clair, clair par notre message et clair par notre vie, qu'il est tellement important de rester étrangers. Ce n'est pas par mépris, c'est parce que c'est la seule façon de vraiment aider le monde. La catholicité de l'Eglise n'a pas de meilleur soutien que sa sainteté. De ce point de vue, je crois qu'il ne faut pas trop pleurer le fait de voir l'Eglise cesser d'être un rouage de l'Etat, même si sentimentalement c'est pénible, car la liberté que l'Eglise retrouve lui permet de mieux accomplir sa mission. Il ne faut donc pas craindre non plus de s'acheminer hardiment vers un droit et une organisation ecclésiastiques qui se justifient par l'Ecriture plutôt que par les traditions nationales : c'est une bonne manière d'aimer la nation qui nous héberge, de l'aider.

b) Au sujet de cette solidarité, il importe aujourd'hui de se mettre au clair sur les possibilités et les limites de notre engagement politique. Le sujet est vaste et délicat : est-ce que la rupture avec le monde est compromise si nous nous engageons politiquement ? Est-ce que nous sommes de fidèles témoins de l'amour de Dieu pour le monde si nous refusons un tel engagement ? Pour répondre à cette double question, il faut tenir compte des éléments suivants : 1. Il faut d'abord savoir qu'un engagement politique, pour un pasteur, c'est un engagement public qui le sort de l'anonymat; ce n'est pas simplement faire son devoir civique en allant voter (sauf s'il vote contre le parti totalitaire dans un pays où son vote à toutes les chances de ne pas être secret). Pour nous pasteurs suisses, ce n'est même pas l'objection de conscience, puisque nous pouvons être dispensés aussi bien du devoir que du refus de servir. Chez nous, s'engager politiquement signifie pratiquement soit militer dans un parti politique dont on approuve le programme et les méthodes, soit participer publiquement à une action politique en voulant la faire aboutir. Ce n'est donc pas, par exemple, signer la seconde initiative Chevallier [1] (car tout en se disposant à la rejeter, on peut estimer très souhaitable que le peuple se prononce pour que soit crevé l'abcès de notre malaise militaire), mais ce serait par exemple se trouver parmi les promoteurs de cette initiative. 2. Tout problème politique a, à côté de ses aspects techniques, un sens spirituel. Pour dégager ce sens, il n'est pas indispensable d'être compétent du point de vue technique, sans quoi il faudrait très souvent refuser pour incompétence au peuple, et même aux Chambres, le droit de se prononcer. Il n'est donc pas recommandable de se laisser impressionner outre mesure par les techniciens des questions politiques; il n'est surtout pas nécessaire de constamment masquer notre couardise en prétextant notre incompétence. Ce qui ne signifie pourtant pas qu'on négligera ce qui nous permettrait de bien comprendre les données techniques d'un problème, car cette connaissance peut informer notre discernement spirituel. 3. Un engagement politique n'a pour nous de sens que s'il trouve sa source dans la confession de la seigneurie de Jésus-Christ. S'engager politiquement à partir d'une autre base, et d'un autre but, c'est sortir de notre rôle. 4. On n'oubliera pas que le monde est très désireux de nous voir nous compromettre, alors que l'Eglise, si elle nous aime, n'a aucune envie de nous voir nous exposer : elle a toujours blâmé les volontaires du martyr. On n'oubliera pas non plus que l'Etat a une habitude aussi vieille à vouloir nous séduire en feignant de nous appeler à son secours, que l'Eglise à vouloir nous préserver de tomber dans ce panneau. On veillera donc à se méfier du monde plutôt que de l'Eglise, même si les acclamations viennent du monde et les appels à la prudence de l'Eglise. Il n'est pas tranché d'avance que ceux qui nous soutiennent vraiment sont ceux qui nous applaudissent. A ce propos, j'ajoute une remarque qui me paraît très importante : avant de s'engager politiquement, il faut bien examiner si on le fait dans une parfaite loyauté vis-à-vis

[1] Il s'agit d'une initiative populaire qui veut limiter les dépenses militaires et venir en aide aux pays sous-développés. Ses partisans estiment qu'elle a pour but de montrer à la fois la volonté de paix du peuple suisse et son souci de fraternité mondiale. Ses adversaires estiment qu'elle porte atteinte à la volonté de défense nationale.

de l'Eglise. Je crois en effet qu'un engagement politique qui témoignerait qu'on n'attend plus rien de l'Eglise, qu'elle est dépassée et tout juste destinée à l'armoire des accessoires folkloriques, serait un engagement coupable et faux. La vraie histoire, c'est celle du salut, et nous sommes à coup sûr agents de la vraie histoire, et donc engagés politiquement, par l'administration des moyens de grâce : la prédication et les sacrements. Par notre engagement politique, nous n'avons donc pas à faire l'aveu que nous donnons raison soit aux marxistes, soit aux gens de Caux qui, les uns et les autres, considèrent l'Eglise comme quelque chose de dépassé. D'autre part, je me demande s'il peut y avoir pour nous un meilleur engagement politique que cet engagement indirect qui consiste à travailler de tout son pouvoir à la purification et à l'unité de l'Eglise. Car si l'Eglise retrouvait sa pureté et son unité, sa seule présence aurait, dans le monde, une formidable action politique, qui ne serait pas notre action personnelle, mais une action communautaire. En demandant aux pasteurs qui s'engagent personnellement dans le combat politique s'ils prennent vraiment au sérieux leur foi en la sainte Eglise universelle, s'ils ne sont pas des défaitistes ecclésiastiques, j'espère ainsi ne pas leur poser une question commandée par la frousse d'un engagement courageux. Il me semble en effet qu'il faut autant de courage, sinon plus, pour appeler l'Eglise à sa pureté et à son unité, et pour s'engager à cette purification et à cette unification, que pour faire, en soliste, le prophète dans le monde. Cette recherche d'intervention mondaine peut en effet ne pas être autre chose qu'une recherche d'alibis pour ne pas obéir là où c'est le plus difficile, mais aussi le plus urgent. 5. Si, comme ambassadeurs du Christ, nous devons annoncer à nos paroissiens la liberté, la justice et l'ordre dont il est la source, comme bergers du troupeau nous devons rester conscients de la charge qui nous est imposée de ne rebuter que ceux que rebute la foi elle-même. C'est le problème du scandale, le problème des forts et des faibles. Notre irritation devant l'encroûtement bourgeois ou la bougeotte progressiste doit céder devant l'amour. Il peut y avoir dans un engagement politique un scandale aussi inutile qu'à aller applaudir, comme pasteur lausannois, les Folies Bergères en tournée au Théâtre de Beaulieu. 6. Je termine ces considérations à bien peser notre éventuel devoir d'un engagement politique par une nouvelle question à proprement parler théologique. Un engagement politique est nécessairement une démarche d'espérance. Quelle est cette espérance ? Est-ce une espérance chrétienne, c'est-à-dire l'attente de la parousie, ou une espérance zélote, c'est-à-dire une tentative d'implanter le Royaume de Dieu sur la terre en faisant l'économie de la parousie (et peut-être même, avec les marxistes, en faisant l'économie de Dieu) ? Qu'on comprenne bien ici que je ne fais que poser la question, une question qui pourtant me préoccupe beaucoup quand je vois l'espèce de frénésie éthiciste qui nous saisit sous la pression soit du marxisme, soit de l'américanisme. A comparer nos discours, nos hésitations et nos générosités contemporaines à ce qui se passait dans l'Eglise ancienne, il me manque fondamentalement l'attente de la parousie. On s'engage comme si Jésus-Christ ne devait plus revenir, comme si le monde devait durer éternellement et aller, de progrès en progrès, jusqu'à s'identifier avec le Royaume de

Dieu. On s'engage comme si ce n'était pas Jésus-Christ qui devait lui-même venir établir son règne, et comme si d'ici là ce règne n'avait pas qu'une dimension sacramentelle, c'est-à-dire comme si l'Eglise pouvait se fondre dans le monde ou annexer le monde (ce qui revient au même), au lieu d'être seulement l'endroit limité où le Saint-Esprit se contente de dresser des signes du monde à venir, des signes qui mettent en question le monde présent et provisoire, mais des signes aussi qui l'appellent à se renoncer. En d'autres termes, je me demande si l'éthicisme contemporain n'est pas un ultime réflexe d'un temps dépassé, du temps de la chrétienté où les limites entre l'Eglise et le monde, contrairement à ce que nous apprend le Nouveau Testament, ont presque disparu. On pourrait dire la même chose en se demandant si la réelle tentation romanisante qui assaille nos Eglises n'est pas tout ailleurs qu'on le croit volontiers : dans son effervescence politique, éthique, sociale et culturelle, plutôt que dans son espoir de retrouver un culte et des ordonnances qui ont précédé de longtemps l'établissement du romanisme.

Voilà six remarques au sujet d'un possible engagement politique des pasteurs. Comment conclure ? Peut-être par l'affirmation suivante : notre véritable engagement politique est indirect, c'est de travailler de tout notre courage, de toute notre foi, de toute notre patience, de toute notre imagination, de tout notre entêtement, à la réforme de l'Eglise. Si l'on s'engage à travailler à cette réforme, on peut être légitimement dispensé d'un engagement politique direct, car alors on prouve que ce n'est pas par couardise qu'on se dégage des soubresauts de la politique de ce siècle, mais que c'est en raison de l'espérance chrétienne, de l'attente du retour du Christ et de la fin du monde, et donc en raison de la volonté d'offrir *alors* au Seigneur une Eglise sainte et irrépréhensible, et d'offrir *maintenant* au monde une démonstration de la paix, de la justice, de l'unité, de la liberté et de l'ordre auxquels il est appelé.

THÈSE 4. *Sans jamais renier sa vocation, le pasteur ne rencontre pas toujours le monde à partir de cette vocation.*

On ne saurait, dans notre personne et dans notre vie, avoir d'une part le rayon pastoral et d'autre part le rayon familial, social, culturel, etc. Notre vie forme un tout, et ce tout est commandé absolument par notre consécration au service de Jésus-Christ. C'est là une des formes de la simplicité, de l'ἁπλότης chrétienne : un refus de se partager, et d'empêcher notre vocation d'atteindre l'extrême limite de nos gestes, de nos discours, de nos actes et de nos pensées. On voit le combat de sanctification que cela implique.

Mais si l'on ne saurait choisir les milieux et les moments où l'on est pasteur, il n'empêche que ce n'est pas toujours à partir de notre vocation, sur la base et en raison de notre ordination que nous rencontrons le monde. On peut, à cet égard, faire les remarques suivantes :

a) Le monde est toujours très critique à notre endroit. Il attend de nous un comportement congruent à notre enseignement, et il saura terriblement vite reconnaître où nous sortons de notre tracé. Par ailleurs, il arrive souvent aussi qu'il désire nous mettre en contradiction avec notre enseigne-

ment, pour prouver que cet enseignement n'est pas praticable, et donc pour se donner une bonne conscience de vivre en contradiction avec lui. Le monde cherche en nous soit un objet de scandale, soit un complice. Il faut veiller à ne satisfaire ni sa première ni sa seconde envie.

b) Mais nous avons à demeurer conscients aussi du fait que notre seule présence, dans le monde, doit avoir une vertu de sanctification. Même quand nous ne sommes pas à proprement parler en fonction. On retrouve constamment dans la Bible, comme prélude ou comme écho à la venue du Christ, l'affirmation d'une sorte de « radioactivité » des choses ou des personnes sacrées; car malgré ce que l'on dit volontiers, ce n'est que dans le Royaume de Dieu qu'il n'y aura plus de différence entre le sacré et le profane, parce que tout le sacré sera profane et tout le profane sacré. Nier la perduration d'une différence entre le sacré et le profane, c'est nier la réalité de l'αἰὼν οὗτος, c'est faire de l'illuminisme. Notre personne même relève du sacré; elle doit donc rayonner sur le profane d'une manière « radioactive ». C'est la position d'Abraham par rapport aux nations, celle de Joseph en Egypte, celle d'Israël entre le Nil et l'Euphrate, celle de Jérusalem par rapport au pays et même au monde, celle du roi par rapport au peuple, celle des vêtements de Jésus par rapport à la maladie, celle de Paul sur le bateau qui le mène à Rome, celle du peuple d'Israël selon la chair dispersé parmi les nations. Pour ce qui l'entoure, ce caractère sacré est à la fois un aimant et une inquiétude. Nous n'avons pas à refuser cette fonction sanctifiante, car la refuser serait refuser d'être, dans ce monde, témoins et porteurs d'un autre monde. Mais ce qui est tout aussi essentiel, c'est que cette nature d'ailleurs ne nous donne pas un genre d'ailleurs, qu'elle ne fausse pas notre humanité — car alors la seule preuve qu'on donnerait serait hérétique : ce serait la preuve que la grâce soit n'arrive pas à atteindre vraiment la nature, soit la fausse en l'atteignant. Nous sommes ici au cœur même de la doctrine du sacrement, et trouvons là une preuve de plus qu'il est impossible de distraire la doctrine du ministère de celle du sacrement. — Ce caractère « radioactif » de notre présence dans le monde a plusieurs conséquences pratiques qui, d'ordinaire, ne facilitent pas notre ministère. 1. Nous nous irritons volontiers quand nos paroissiens réclament notre visite comme un dû, ou quand ils estiment ne pas avoir été visités quand ils l'ont été par des auxiliaires laïques : c'est qu'ils ont la nostalgie d'être mis en contact, d'être branchés sur le monde de Dieu, et que pour cela ils ont besoin d'un envoyé plénipotentiaire du Médiateur Jésus-Christ. Avant de se fâcher et de dire qu'il s'agit là d'une superstition stupide, il faut se demander si notre réaction ne vient pas d'un rationalisme qui n'est pas biblique, et il faut s'armer d'amour pour tous ces gens qui ressemblent à la femme atteinte d'une perte de sang, et que Jésus a guérie. 2. Nous nous irritons aussi volontiers, et à meilleur droit, à la pensée de toutes les sociétés qui désirent nous voir dans leur comité ou à leurs manifestations, et qui ne s'adressent pas à nous parce que nous sommes compétents, mais parce que nous sommes du clergé. C'est un peu comme dans les repas de baptême ou de mariage où c'est à nous qu'on demande de bénir la table. Il ne s'agit pas de refuser toujours et par principe; il s'agit, avant d'accepter, de soupeser le temps que ces besognes

de simple présence arracheront à notre *opus proprium*, il s'agit aussi, puisqu'on ne nous veut pas en raison de notre compétence technique mais en raison de notre état, de nous entraider pour nous répartir de telles requêtes. Enfin, il s'agit de rester libre, pour ne pas être ravalé au rôle de porte-bonheur, de porte-bénédiction. Mais cette liberté ne sera pas sans amour, ni surtout sans prière. On ne peut pas oublier que « dès que Potiphar eut établi Joseph sur sa maison et sur tout ce qu'il possédait, l'Eternel bénit la maison de l'Egyptien, à cause de Joseph » (Gen. 39. 5), ni que David fit monter l'arche à Jérusalem quand on vint lui apprendre que « l'Eternel avait béni la famille d'Obed-Edom et tout ce qui est à lui, à cause de l'arche de Dieu qui y avait été conduite » (2 Sam. 6. 10 ss).

c) Même là où nous ne sommes pas directement en qualité de pasteurs, notre seule présence engage l'Eglise et son Seigneur dont nous sommes les ministres. C'est le risque de notre ordination de ne plus jamais pouvoir être autre chose que serviteurs d'un maître que notre attitude confesse ou compromet. L'ennui de vivre en chrétienté, c'est-à-dire d'avoir pratiquement effacé les limites entre l'Eglise et le monde, enlève pour une grande part cette responsabilité de confession aux laïcs pour ne plus la donner qu'aux pasteurs. C'est une preuve de plus que le multitudinisme fait pratiquement du seul ministre le refuge du caractère sacerdotal du peuple de Dieu. Si donc, comme nous l'avons vu tout à l'heure, notre ministère nous donne une force de sanctification, il faut remarquer qu'elle nous impose aussi, constamment, un devoir de témoignage. De nos paroles, de notre attitude, de nos options, on déduit la volonté du Seigneur et la direction dans laquelle l'Eglise cherche son obéissance (c'est aussi pourquoi les chrétiens détestent tellement apprendre que leurs pasteurs ne sont pas unanimes). On dira certes que c'est pour mieux nous acculer ou pour mieux nous séduire, pour vomir ou pour assimiler notre caractère d'étrangers que le monde, instinctivement, nous enchaîne ainsi à notre maître. C'est toujours lui qu'il veut rejeter ou au contraire se rendre docile en réagissant à notre égard. Mais je pense que c'est là la seule vraie raison que nous ayons d'être reconnaissants au monde : il nous rappelle que nous engageons Jésus-Christ même là où nous ne sommes pas en service commandé.

d) Ce que nous venons de voir dans les deux paragraphes précédents montre qu'il est très utile, pour l'Eglise, de pouvoir compter sur des pasteurs qui, dans tous les milieux, sont à la fois réellement d'ailleurs et résolument présents : résolument sanctifiants et confessants, et résolument capables de sanctifier *tel* milieu pour y confesser Jésus-Christ. Sur ce point, les catholiques-romains ont plusieurs longueurs d'avance sur nous, en plaçant des ecclésiastiques admirablement compétents dans le monde du cinéma, de la critique littéraire, des sciences exactes, des disciplines sociologiques, du sport, de la philosophie, de l'information, du bon et du mauvais goût. En d'autres termes : étant donné l'importance missionnaire de cette présence obligée, inévitable, étant donné d'autre part la portée catholique de la seigneurie de Jésus-Christ, il est fort souhaitable que l'Eglise n'ait pas le droit seulement de répartir son clergé dans les paroisses, mais encore celui de le répartir dans le monde; et fort souhaitable par conséquent que les

pasteurs s'adonnent librement à ce dada dont nous avons parlé à plusieurs reprises, qui peut les qualifier pour des engagements mondains précis.

e) Jésus ne refusait pas les invitations les plus diverses, et on sait que saint Paul avait, sinon des amitiés du moins des connaissances en dehors de l'Eglise, tels les asiarques d'Ephèse (Act. 19. 31). C'est le cas pour nous aussi : gens de notre famille dont l'engagement ecclésial est mitigé, camarades de bachot, compagnons de service militaire, gens de notre condition universitaire dans le village, ecclésiastiques d'autres confessions, fournisseurs, etc. D'ordinaire, nous ne les rencontrons pas à partir de notre vocation. Mais qu'alors au moins notre attitude ne soit pas faite de complexes d'infériorité, ni de morgue cléricale. Ce sont ces gens du dehors auprès desquels nous devons être en bon renom. Ce qui nous est demandé, ce n'est pas de nous rendre fâcheux en prêchant tout le temps ou en nous plaignant constamment d'eux et du monde et de notre condition financière qui nous impose des sacrifices, ou en ne sachant ni rire, ni jouer au bridge, ni parler d'un film, ni apprécier une bonne bouteille, ni même nous réjouir de la jolie robe de la maîtresse de maison. Ce qui nous est demandé, c'est d'être posément, joyeusement, librement nous-mêmes, sans aucune honte d'être pasteurs (comme si cela nous diminuait), et sans aucun orgueil d'être pasteur (comme si ce n'était pas une grâce). Un triple conseil : d'abord il importe que ces contacts humains ne nous prennent pas trop de temps; ensuite il est de beaucoup préférable qu'ils se passent entre hommes ou du moins entre couples plutôt qu'avec des femmes : on est d'ordinaire en meilleure compagnie en buvant un verre de vin avec un ami qu'en buvant une tasse de thé chez une dame chic; enfin il est fort recommandable que notre état d'ecclésiastique, qui nous ouvre presque toutes les portes, ne nous incite pas à frapper de préférence à celle des gens qui, du point de vue de l'origine sociale, nous dépassent : si, sans en être issus nous-mêmes, nous avons affaire aux gens de la haute bourgeoisie, de la finance ou de l'aristocratie, que ce soit pour des raisons strictement professionnelles. Les pasteurs « grimpions » sont détestables.

THÈSE 5. *Le pasteur ne peut pas rendre au monde un meilleur service que celui d'être, sans complexes, ministre du Sauveur et du Seigneur du monde.*

Cette dernière thèse est trop claire pour avoir besoin d'être commentée. Plutôt que d'en faire l'explication moi-même, je renvoie au livre auquel je dois le plus pour la compréhension de notre rôle dans le monde, au *Passage du poète* de C. F. Ramuz. Ce poète, ce vannier Besson, c'est notre portrait : un étranger affectueusement présent, un homme d'ailleurs consciencieusement incarné, et dont la seule présence réordonne toutes choses, et guérit le passé et ouvre l'avenir, librement et charitablement, jusqu'au moment où il cesse d'être nécessaire.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

TABLE DES MATIÈRES

Volume X. Nos 37-40. P. 1-240

Les chiffres en *italiques* désignent le numéro de la revue, les chiffres en caractères romains désignent la page.

VON ALLMEN, JEAN-JACQUES. La vie pastorale *40*, 169

COURVOISIER, JAQUES. Justice de Dieu et justice des hommes . *39*, 121

CULLMANN, OSCAR. Immortalité de l'âme et résurrection des morts *38*, 58

EMERY, PIERRE-YVES. L'engagement cénobitique : forme particulière et concrète de disponibilité *39*, 133

FISHER, GEOFFROY FRANCIS. Mariage et divorce *39*, 105

MARTELET, GUSTAVE. Remets-nous nos dettes, comme nous remettons les leurs à ceux qui nous doivent *38*, 79

DE SAUSSURE, JEAN. Problèmes de discipline spirituelle *37*, 23

SCHUTZ, ROGER. Résultats théologiques et spirituels des rencontres œcuméniques avec les catholiques romains *37*, 16

THURIAN, MAX. L'homme moderne et la vie spirituelle *37*, 44

TORRANCE, THOMAS FORSYTH. Le mystère du Royaume *37*, 3

WOLF, H. H. Dans quel sens peut-on parler d'une théologie œcuménique ? *37*, 11

Etudes critiques : Evolution du catholicisme, Liturgie et mariologie. Ecclésiologie. Cure d'âme et psychologie *38*, 84

Editorial *37*, 1

Note de la rédaction *38*, 57

Bibliographie *38*, 100, *39*, 161

Imprimé en Suisse par Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel
Printed in Switzerland